بسم الله الرحمن الرحيم

وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين

نموذج رقم (٨)

إجازة أطروحة علمية في صيغتها النهائية بعد إجراء التعديلات

الاسم (رباعي) : عبد الله علي حسين الملا .. كلية : الدعوة وأصول الدين قسم : العقيدة .
الأطروحة مقدمة لنيل درجة : الدكتوراة في تخصص : عقيدة
عنوان الأطروحة : (سعد الدين التفتازاني وموقفه من الإلهيات عرض ونقد) .

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :
فبناءً على توصية اللجنة المكونة لمناقشة الأطروحة المذكورة أعلاه ، والتي تمت مناقشتها بتاريخ ١٤١٧/١١/١٠هـ بقبولها بعد إجراء التعديلات المطلوبة ، وحيث قد تم عمل اللازم ؛ فإن اللجنة توصي بإجازتها في صيغتها النهائية المرفقة للدرجة العلمية المذكورة أعلاه ..

والله الموفق .. ..

أعضاء اللجنة

المشرف	المناقش الداخلي	المناقش الخارجي
الاسم : بركات عبد الفتاح دويدار	الاسم : أحمد سعد الغامدي	الاسم: ناصر عبد الكريم العقل
التوقيع : ١٤١٨/١/٢٨	التوقيع :	التوقيع : ٢٩/١١/١٤١٧

يعتمد

رئيس القسم

الاسم : أحمد عطية الزهراني

التوقيع :

* يوضع هذا النموذج أمام الصفحة المقابلة لصفحة عنوان الأطروحة في كل نسخة من الرسالة .

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى/مكة المكرمة
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

التفتازاني وموقفه من الإلهيات

(عرض ونقد)

(رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه)

إعداد الطالب

عبدالله علي حسين الملا

إشراف

فضيلة الاستاذ الدكتور/ بركات عبدالفتاح دويدار

(الجزء الرابع)

١٤١٧/١٤١٦هـ
١٩٩٦/١٩٩٥م

المبحث العاشر

الرؤية

المبحث العاشر
الرؤية

يذهب السعد إلى جواز رؤية الله تعالى عقلا ، ووقوعه في الآخرة للمؤمنين في الجنة شرعا ، وأن رؤية المؤمنين له تكون لا في جهة ، ولاتقتضي المقابلة ، ولاانطباع ذات الحق ، جل وعلا، في الحدقة ، ولا خروج شعاع من العين إليه على فرض كون الإبصار ناشئا بسببه ٠

كما يرى السعد أن الإبصار ليس ناشئا عن تأثر الحاسة ، التي هي الحدقة بالأضواء ، ولاهو مشروط بتأثر الحاسة ٠ فالرؤيه عنده أمر يخلقه الله في الحي ، ولايشترط بضوء ، ولا مقابلة ، ولاغيرها من الشرائط ، بل هو بمحض خلق الله تعالى ٠

وقد استدل على مذهبه هذا بهذه التفاصيل ، بعدة أدلة لاتخلو من نظر ومناقشة ، في بعضها ٠

وها أنذا أذكر نصوصه ، مقرونة بأدلتها ، وقبل هذا أذكر كلام السعد في المراد بالرؤية المتنازع فيها ٠

فقد بين السعد أنه ليس النزاع بين الفرق في الانكشاف العلمي التام، والذى هو حصول العلم الضروري في القلب بوجوده ، أى ليس النزاع في الرؤية القلبية ، فإن هذا مما هو متفق عليه بين سائر الفرق ٠ بل النزاع في الرؤية البصرية ، ذلك أنا إذا عرفنا الشمس ، مثلا ، بحد أو رسم ، كان هذا نوعا من المعرفة ، ثم اذا أبصرناها ، وغمضنا العين ، كان هذا نوعا آخر فوق الأول ، ثم إذا فتحنا العين، حصل نوع آخر من الإدراك، فوق الأولين ، نسميها الرؤية ، فالنزاع في هذه الحالة الإدراكية ، هل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة ، ومن غير ارتسام صورة المرئي في العين ، أو اتصال الشعاع الخارج من العين إلى المرئي ، كما الحال في رؤية الأجسام، وأن تقع الرؤية لله تعالى ، على هذا النحو(١) ٠

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١١ ، وانظر : المحصل : ص ٢٧٢ - ٢٧٣ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٠ ، معالم أصول الدين : ص ٧٤ ، المواقف : ص ٢٩٩ - ٣٠٠ ٠

فالذي يراه السعد ، جوازه عقلا ووقوعه شرعا ، فلا هو انكشاف علمي، كما يراه المعتزلة ، ولاهي رؤية مثل رؤية الأجسام ، والتي تقتضي المقابلة ، والجهة ، والمكان ، وانطباع الصورة في الحدقة ، أو خروج شعاع من العين واتصاله بالمرئي ، على الرأي الذاهب إلى تفسير الرؤية به ·

قال السعد :«ذهب أهل السنة إلى أن الله تعالى يجوز أن يرى ، وأن المؤمنين في الجنة يرونه، منزها عن المقابلة، والجهة، والمكان»(١)

وهذا تفصيل تلك المسائل :-

*** المسألة الأولى : جواز رؤيته تعالى : -**

أما جواز رؤية الله تعالى فقد استدل عليه السعد إجمالا بعموم أدلة الوقوع، إذ الوقوع فرع الجواز ، لاستحالة ورود الشرع بما يحيله العقل(٢)· غير أنه لم يكتف بأدلة الوقوع ، بل استدل على هذا المطلب بأدلة أخرى ، وهي :-

١ - الضرورة العقلية ، بمعنى أن العقل إذا خلي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته، مالم يقم له برهان على ذلك ، مع أن الأصل عدمه ، وهذا القدر ضروري، فمن ادعى الامتناع فعليه البيان(٣)·

٢ - الاستدلال عقلا بدليل الوجود على جواز رؤيته تعالى . وخلاصته ، كما ذكره السعد : أنا قاطعون برؤية الأعيان ، والأعراض ، ضرورة أنا نُفَرِّق بالبصر بين جسم وجسم ، وعرض وعرض ، ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة ، وهي إما الوجود ، أو الحدوث ، أو الإمكان ، إذ لا رابع يشترك بينهما ، والحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم ، وهو اعتباري محض ، أو عبارة عن الوجود بعد العدم ، والإمكان عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم في العلة، فتَعَيَّن الوجود، وهو مشترك بين الواجب وغيره ،

---

(١) شرح المقاصد : ج٢ ص ١١١ ·

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١١ ·

(٣) انظر : شرح العقائد السفية : ص ٥١ ·

فلزم صحة رؤيته ، من حيث تحقق علة الصحة ، وهي الوجود(١)٠

قال السعد : والمعني بعلة صحة الرؤية مايصلح متعلقا للرؤية ، على ماصرح به إمام الحرمين (٢)٠

وهذا التوجيه لعلة الرؤية دفع به السعد بعض الاعتراضات على هذا الدليل، منها الاعتراض عليه بأن الصحة - أي صحة الرؤية - معناها الإمكان وهو أمر اعتباري ، لايفتقر إلى علة موجودة ، بل يكفيه الحدوث - أي حدوث الرؤية - وهو أيضا اعتباري ٠

ووجه الرد أن الأمر الاعتباري لا وجود له ، ولاتحقق له في الأعيان ، فلا يصلح متعلقا للرؤية ، إذ شرط تعلق الرؤية الوجود ٠

ومنها أن صحة رؤية الجوهر لاتماثل صحة رؤية العرض ، إذ لايسد أحدهما مسد الآخر ، فلم لايجوز أن يُعَلَّل كل منهما بعلة على الانفراد، ولو سلم مماثلة الجواهر للأعراض في علة الرؤية ، فلم لايجوز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة، كتعليل الحرارة بالشمس والنار ، فلايلزم أن يكون له علة مشتركة ٠

والجواب أن متعلق الرؤية لايجوز أن يكون من خصوصيات الجوهرية، أو العرضية ، بل يجب أن يكون مما يشتركان فيه ، إذ المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها، كما مر ، ذلك أنا نرى الشيء من بعيد، وندرك أن له هويه ما ، من غير أن ندرك كونه جوهرا ، أو عرضا ، فضلا عن أن ندرك ماهو زيادة خصوصية لأحدهما ، ككونه إنسانا ، أو فرسا ، سوادا ، أو خضرة ، بل ربما نرى زيدا بأن تتعلق رؤية واحدة بهويته، من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والأعراض، ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك ، بل الأمر الذي به الافتراق ، لما كان كذلك ٠

ومنها جواز كون خصوصية الجوهرية، أو العرضية شرطا لصحة الرؤية ، أو خصوصية الواجبية مانعا عنها ٠

---

(١) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٥١ - ٥٢ ، المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١١٤ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة :٢٤/أ

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج٢ ص ١١٤.

ووجه الرد أن صحة رؤية الشيء الذي له الوجود ، الذي هو متعلق الرؤية ، ضروري ، بل لامعنى لصحة رؤيته إلا ذلك ، ثم الشرطية أو المانعية إنما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها(١)

ثم أورد السعد ثلاث اعتراضات أخر ، على هذا الدليل ، أحدهما منع ، والآخر إلزام ، والثالث نقض ، ثم أجاب عنها

أما المنع فمفاده منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره ، بل وجود كل شئ عين حقيقته ، ولاخفاء في أن حقيقة الواجب لاتماثل حقيقة الممكن ، وحقيقة الإنسان لاتماثل حقيقة الفرس ٠

وأجاب السعد : بأن هذا الاعتراض يرد على الأشعري إلزاما ، إن حُمِل كلامه على ظاهره ، وأما بعد تحقيق أنّ الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري٠

وأما الإلزام ، فهو أنه يلزم من هذا الدليل التسليم برؤية كل موجود، حتى الأصوات ، والطعوم ، والروايح ، والاعتقادات ، والقُدَر ، والإرادات ، وأنواع الإدراكات، وغير ذلك من الموجودات ، وبطلانه ضروري ٠

وقد أجاب السعد بمنع بطلانه ، بمعنى صحة رؤية ماذكر ، وإنما لاتتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة ، بأن الله تعالى لايخلق فينا رؤيتها ، لابناء على امتناع ذلـك٠

وأما المعارضة ، فهو معارضة هذا الدليل ، بدليل صحة المخلوقية ، فإن صحة المخلوقية مشتركة بين الجوهر والعرض ، ولامشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود ، فيلزم صحة مخلوقية الواجب ، وهو محال ٠

وأجاب السعد بأن المخلوقية أمر اعتباري محض ، لايقتضي علة ، إذ ليست المخلوقية مما يتحقق عند الوجود، وينتفى عند العدم ، كصحة الرؤية ٠

أما المعارضة بالملموسية فقد قال السعد : إنه قوي(٢)٠

---

(١) انظر الاعتراضات والردود عليها : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٤ - ١١٥ ، وانظر : شرح العقائد النسفية : ص ٥٢ ٠

(٢) انظر : هذه الاعتراضات والردود عليها : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٥ ٠

غير أن السعد لما شعر بقوة هذه الاعتراضات ، قال في شرح المقاصد: «والإنصاف أن ضعف هذا الدليل جلي»(١)، وفي تهذيب المنطق والكلام ، لم يجعل هذا الدليل عمدة ، بل اعتمد دليل السمع ، وأتى بهذا الدليل، بعده، بصيغة تضعيفية ، حيث قال : «وقد يستدل ... الخ»(٢).

بخلاف استدلاله به في شرح العقائد النسفية ، والذي عَوَّل فيه على هذا البرهان، وقدمه على السمع .

٣ - الاستدلال السمعي على جواز رؤيته تعالى؛ أحدهما مأخوذ من سؤال موسى، عليه السلام، ربه الرؤية ، كما في قوله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾(٣).

قال السعد : والاستدلال فيها من وجهين :

أحدهما : أنه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى ، عليه السلام ، واللازم باطل بالنص والإجماع، والتواتر ، وتسليم الخصم . وجه اللزوم : أنه إن كان عالما بالله، تعالى،وما يجوز ومالايجوز كان طلبه الرؤية - مع علمه بامتناعها - عبثا واجتراء بما لايليق بالأنبياء ، عليهم السلام . وان كان جاهلا - بما يجوز ومالايجوز على الله تعالى - لم يصلح أن يكون نبيا كليما.

بمعنى أنه لو لم تكن الرؤية ممكنة ، لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله ومالايجوز ، أو سفها وعبثا، وطلبا للمحال .

وثانيهما : أنه علق الرؤية على استقرار الجبل ، وهو ممكن في نفسه ضرورة، والمعلق على الممكن ممكن ، لأن معنى التعليق أن المعلَّق يقع على تقدير وقوع المعلَّق عليه ، والمحال لايقع على شيء من التقادير الممكنة(٤).

---

(١) ج ٢ ص ١١٥ .

(٢) ورقة : ٢٤/أ .

(٣) سورة الاعراف ، الآية ١٤٣ .

(٤) انظر هذا الدليل في : المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١١١ ، شرح العقائد النسفية : ص ٥٢ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٣/ب .

ثم استدل السعد بوجهين آخرين مستنبطين من هذه الآية ، لكنه ضعفهما ، الأول : أنه تعالى قال : ﴿لن تراني﴾ ولم يقل : لست بمرئي · الثاني : أنه تعالى تجلى للجبل ، وكان تجليه تعالى له بعد أن خلق فيه الحياة والرؤية فرآه(١) ·

والدليل السمعي الآخر قوله تعالى : ﴿لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾(٢) ، وهو من أدلة المعتزلة على نفي الرؤية ، لكن ذكر السعد احتمال دلالة هذه الآية على عكس مدعى المعتزلة · فقال : «ربما يلزم جوازها - أي الرؤية - ليكون نفي إدراك البصر مدحا» وقال في توضيح وجه الدلالة: «إن التمدح بنفي الرؤية يستدعي جوازها ، ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء، لا لامتناعها ، كالمعدوم حيث لايرى ، ولا مدح له في ذلك»(٣) وقد نسب السعد الاستدلال بهذه الآية إلى الأصحاب ·

*** المسألة الثانية : وقوع الرؤية في الآخرة : -**

وأما وقوع الرؤية فقد استدل عليه بالسمع ، حيث بين السعد أن إثبات وقوع الرؤية لايمكن إلا بالأدلة السمعية · وقد استدل عليه بإجماع الأمة ، إذ الأمة قد أجمعت على وقوع الرؤية في الآخرة قبل ظهور مقالة المخالفين ، وشيوع شبههم وتأويلاتهم(٤)·

كما استدل عليه بالنصوص من الكتاب والسنة ، التي دلت ظواهرها على وقوع الرؤية في الآخرة ، حتى روى حديث الرؤية واحد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم(٥)·

ثم شرع في تفصيل بعض الأدلة ، وبيان وجه دلالتها على هذا المطلب، حيث قـــال :

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٤ ·

(٢) سورة الانعام ، الآية ١٠٣ ·

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢١ ·

(٤) انظر :المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١١٦ ، شرح العقائد النسفية : ص ٥٣ ·

(٥) انظر : شرح المقاصد: ج ٢ ص ١١٦ ، شرح العقائد النسفية : ص ٥٣ ·

فمن الكتاب قوله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾(١)، فإن النظر الموصول بإلى إما بمعنى الرؤية ، أو ملزوم لها، بشهادة النقل عن أئمة اللغة، والتتبع لموارد استعماله ٠ وإما مجاز عنها، لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي ، طلبا لرؤيته ، وقد تعذر ههنا الحقيقة، لامتناع المقابلة، والجهة فتعين الرؤية، لكونها أقرب المجازات ، بحيث التحق بالحقائق بشهادة العرف ٠ والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة، دون الحصر ، أو للحصر ، ادعاء ، بمعنى أن المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله ، وقصر النظر على عظمة جلاله، كأنهم لايلتفتون إلى ماسواه ، ولايرون إلا الله(٢)٠

غير أن السعد رغم دفاعه عن هذا الدليل ورده على اعتراضات المعتزلة النافين للرؤية ، والمانعين لدلالته على الرؤية ، إلا أنه في خاتمته ذكر بأنه لايفيد القطع للدلالة على المطلوب ، حيث قال : «الإنصاف أنه -أى النص - لايفيد القطع ، ولاينفي الاحتمالات »(٣) ٠

* ومن الأدلة التي استدل بها من الكتاب ، قوله تعالى : ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾(٤)٠

قال السعد : «حقر شأن الكفار ، وخصهم بكونهم محجوبين ، فكان المؤمنون غير محجوبين ، وهو معنى الرؤية ٠ والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر»(٥)٠

* ومن الأدلة قوله تعالى : ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾(٦)

قال السعد : «فسر جمهور أئمة التفسير «الحسنى» بالجنة ، و«الزيادة» بالرؤية على ماورد في الخبر ٠٠٠٠ فان قيل : الرؤية أصل الكرامات وأعظمها ،

---

(١) سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ ، ٢٣ ٠

(٢) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١١٦ ، وانظر : شرح العقائد النسفية : ص ٥٣ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٧ ٠

(٤) سورة المطففين ، الآية ١٥ ٠

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٧ ٠

(٦) سورة يونس ، الآية ٢٦ ٠

فكيف يعبر عنها بالزيادة . قلنا : للتنبيه على أنها أَجَلُّ مِن أن تُعَدَّ في الحسنات، وفي أجزية الأعمال الصالحات »(١).

* واستدل من السنة على هذا المطلب ببعض الأحاديث :

منها قوله ، صلى الله عليه وسلم :« إنكم سترون ربكم ، كما ترون هذا القمر، ليلة البدر، لاتضامون في رؤيته»(٢).

ومنها مارُوِي عن صهيب أنه قال : قرأ رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، هذه الآية :﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾(٣) وقال : «إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار ، نادى منادٍ ياأهل الجنة ، إن لكم عند الله موعدا يشتهي أن ينجزكموه ، قالوا : ماهذا الموعد، ألم يثقل موازيننا ، وينضِّر وجوهنا، ويدخلنا الجنة ، ويجرنا من النار ، قال فيرفع الحجاب ، فينظرون إلى وجه الله، عز وجل . قال فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر»(٤).

ومنها قوله ، عليه الصلاة والسلام : «إن أدنى أهل الجنة منزلة ، لَمَن ينظر

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٧ .

(٢) متفق عليه من حديث جرير بن عبد الله البجلي ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾: ج ٤ ص ٢٨٣، صحيح مسلم ، كتاب المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر : ج١ ص ٢٥٣ .
وهذا حديث مشهور أخرجه أغلب أصحاب السنن، والمسانيد، والمعاجم، من المحدثين .

(٣) سورة يونس ، الآية ٢٦ .

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه : كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى : ج ١ ص ٩١ ، وأحمد في مسنده : ج٤ ص ٣٢٢ - ٣٣٣ ، والترمذي في سننه ، أبواب تفسير القرآن ، تفسير سورة يس : ج ٤ ص ٣٤٩ ، وابن ماجه في سننه ، المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية : ج ١ ص ٦٧ ، والطيالسي في مسنده : ص ١٨٦ - ١٨٧ ، والدارقطني في كتاب الرؤية : ص ١٣٠ - ١٣٢ ، وابن جرير في تفسيره : ج ١١ ص ١٠٦ ، والبيهقي في الاعتقاد : ص ١٢٣ - ١٢٤ ، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٥٥ ، وابن خزيمة في التوحيد : ص ١٨٠-١٨١ ، وأبو القاسم الإصفهاني في الحجة في بيان المحجة: ج٢ ص ٢٤٠ كلهم عن صهيب ، رضي الله عنه ، بألفاظ متقاربة ، وليس في شيء منها لفظ «يشتهي» ، بل في بعضها « يريد» ==

إلى جنانه، وأزواجه، ونعيمه، وخدمه، وسرره ، مسيرة ألف سنة ، وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية · ثم قرأ رسول الله ، صلى الله عليه وسلم: ﴿وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة﴾(١)(٢)·

قال السعد عقب إيراده هذه النصوص : «وقد صحح هذه الأحاديث من يوثق به من أئمة الحديث إلا أنها آحاد»(٣) وهذه العبارة تشعر أن هذه الأحاديث تفيد الظن لا القطع عنده .

*** المسألة الثالثة : - كيفية الرؤية**

أما كيفية الرؤية فقد ذكرت في أول المبحث أن السعد يرى أن الرؤية لاتقتضي المقابلة ، فهي ليست في جهة ، وليس فيها انطباع ذات الحق في الحدقة ، ولاخروج شعاع من العين ليصل إلى الله تعالى· وأن الإبصار ليس ناشئا عن تأثر الحاسة - الحدقة- بالأضواء والألوان، ولاهو مشروط بهذا التأثر، بل هو بمحض خلق الله تعالى.

* أما نفي المقابلة والجهة عند الرؤية فقد قال فيها السعد ، عند رده على شبهة المعتزلة في نفي الرؤية بأنها، بحكم الضرورة، تقتضي المقابلة : «إن لزوم المقابلة

= وقد تقدم ج٣ ص١٣٢٨ من البحث ، عند الكلام على صفة الوجه النقل عن عدة من الصحابة في تفسير الزيادة برؤية وجه الله تعالى · فليراجع هناك ·

(١) سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ ، ٢٣ ·

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في سننه ، أبواب صفة الجنة ، باب ماجاء في رؤية الرب تبارك وتعالى : ج ٤ ص ٩٣ ، والبغوي في تفسيره بسنده : ج ٧ ص ١٨٦ - ١٨٧ ، واخرجه بهذا اللفظ من غير قوله : « ثم قرأ رسول الله ··· الخ الدارقطني في كتاب الرؤية : ص ١٤٤ - ١٤٥ ، وابن جرير الطبري في تفسيره : ج ٢٩ ص ١٩٣ ، والآجرى في الشريعة : ص ٢٦٩ ، بألفاظ تقارب لفظ الترمذي ، وأخرجه كل من أحمد في مسنده: ج ٢ ص ١٣ ، والطبراني وأبو يعلى، كما في مجمع الزوائد : ج ١٠ ص ٤٠١، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٨٤ ، ص ٤٩٩ ، مرفوعا ، وموقوفا على ابن عمر ، بلفظ : «إن أدنى أهل الجنة منزلة لينظر في ملكه ألفي سنة، يرى أقصاه ، كما يرى أدناه ، ينظر إلى أزواجه، وخدمه ، وإن أفضلهم منزلة لينظر في وجه الله تعالى كل يوم مرتين »، وقريب من هذا اللفظ رواه ابن منده في الرد على الجهمية : ص ١٠٠ ، ورواه اللالكائي بلفظ : « وإن أفضلكم منزلة من ينظر إلى الله غدوة وعشية»
وهذه الأسانيد كلها من طريق ثوير بن أبي فاختة عن ابن عمر ، أو عن مجاهد عن ابن عمر · قال الهيثمي عن ثوير : «مجمع على ضعفه» ·
مجمع الزوائد : ج ١٠ ص ٤٠١ · وانظر تقريب التهذيب : ص ١٣٥ ·

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٧ .

والجهة ممنوع - أي عند الرؤية - وإنما الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء ، ولأي شيء شاء ، ودعوى الضرورة، فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء،غير مسموع ، ولو سُلِّم في الشاهد ، فلا يلزم في الغائب ، لأن الرؤيتين مختلفتان اما بالماهية ، وإما بالهوية ، لا محالة ، فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم ، وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف ، بمعنى خُلُوِّها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام والأعراض»(١)

أما دليل السعد على هذه الدعوى ، فقد تقدم في التنزيهات(٢)، وخلاصته أن الجهة تقتضي الجسمية ، لأنها تستلزم التحيز ، وهو من خواص الأجسام ، وهو تعالى ليس بجسم · والمقابلة تستلزم الجهة · فالجسمية من لوازم التحيز والمكان ، والتحيز من لوازم الجهة ، والجهة من لوازم المقابلة ، فالمقابلة تستلزم الجسمية ، فهي ممنوعة ·

أما منع السعد كون رؤيته تعالى حاصلة بانطباع صورة، أو خروج شعاع ، فقد ذكره عند رده على المعتزلة المتمسكين بهذه الشبهة لمنع الرؤية ، وقال : «إن هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين»(٣) أي أن النزاع وقع بينهم في كيفية الرؤية مطلقا، دون تقييدها برؤية الشاهد أو الغائب ·

وقال : «لانزاع لنا في امتناع ارتسام صورة من المرئي في العين، أو اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي ، أو حالة إدراكية مستلزمة لذلك»(٤)

وقال : إنه على فرض التسليم بكون حقيقة الرؤية تستلزم الانطباع، أو خروج شعاع، فإنما هذا في الشاهد دون الغائب، أما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية، فظاهر وأما على تقدير اتفاقهما فلجواز أن يقع أفراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة(٥)·

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٨ ·

(٢) انظر : ج٢ ص٨٤٦-٨٤٧ من البحث ·

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٨ ·

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١١ ·

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٨ ·

وعلى الرغم من كون السعد لم يستدل على هذه الجزئية ، إلا أنها تفهم من أصول مذهبه وقواعده في التنزيهات، والتي سبق الحديث عنها ، والتي منها منع حلول الحادث واتصاله بالقديم ، كما يمتنع حلوله تعالى في الحوادث ، فيمتنع ظهور صورة له في حدقة العين ، لأنها تقتضي ذلك ، ولأنها تستلزم الجسمية ، إذ الظهور في الحدقة يستلزم الحجم،والحيز، والجهة ، وكلها من لوازم الأجسام ·

وهذه الفكرة تقودنا إلى الفكرة الأخيرة في مذهبه في الرؤية ، وهي كون الإبصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين ، وليس ناشئا عن تأثر الحاسة ، أو حالة إدراكية مستلزمة لتأثر الحاسة ، فلا هي انطباع ، ولا خروج شعاع ، ولاغير ذلك ·

قال السعد في مبحث القوى من مبحث أحكام الأجسام ، عند كلامه عن حاسة البصر ، بعدما ذكر اختلاف الآراء في كيفية الإبصار ، ما بين قائل بالانطباع ، وقائل بخروج شعاع ، وقائل بغير ذلك ، «والحق أن الإبصار بمحض خلق الله تعالى ، عند فتح العين»(١) ·

وهو، أيضا ، لم يذكر دليله على هذه الجزئية هنا ، لكنها تعلم ، أيضا ، مما سبق ذكره في مبحث القدرة والإرادة ، عند الحديث على عموم قدرته وإرادته، ووقوع الكل بخلقه تعالى(٢)·

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٩ ·

(٢) انظر : ج٣ ص ٩٨٠-٩٨٣ ، ج٣ ص١٠٦١ومابعدها من البحث ·

النقـــد :-

قبل الشروع في النقد أذكر أهم الآراء والمذاهب في رؤية الله تعالى:-

فقد ذهب الفلاسفة، والمعتزلة بكافة فرقها، والخوارج ، والنجّارية ، والشيعة، والزيدية ، والجهمية(١)، إلى أن الله تعالى ليس بجائز الرؤية ، بل رؤيته تعالى مستحيلة ، سواء في الدنيا، أو الآخرة ٠

وقد استدل المعتزلة ومن نحا منحاهم من نفاة الرؤية بشبه عقلية ، وأخرى سمعية ، فمن أقوى المعقول ، دعوى كون الرؤية تقتضي المقابلة والجهة ، وهما يستلزمان الجسمية ، والله تعالى ليس بجسم ، فلو رؤي لكان جسما ، إذ علة الرؤية عندهم الجسمية ٠ كما أن الرؤية عندهم مشروطة بكون المرئي ذا شكل، ولون، ومقدار، فإذا انتفت الشروط انتفى المشروط ، والله تعالى منزه عندهم عن تلك الأوصاف ، فعليه تستحيل رؤيته ٠

ومنها كون الرؤية لاتحصل إلا بانطباع صورة من المرئي في حدقة العين ، أو بخروج شعاع منها لتصل إلى المرئي ، وكلاهما محال على الله تعالى ، لأن ذلك كله من خواص الاجسام ، ولاطريق للرؤية إلا هكذا، فإذا انتفت في حق الله تعالى انتفت الرؤية ٠

ومنها وجوب رؤيته تعالى الآن في الحياة الدنيا ، على فرض جواز رؤيته ، إذ الشرائط متحققة ، الآن ، وهي سلامة الحاسة ، وكونه تعالى موجودا، على فرض كون الوجود هو المصحح للرؤية - ولاشرائط أخرى وراء رؤية الواجب،غير هذين الشرطين، إذ بقية الشرائط، مثل الحجم، واللون، والشكل، والمقابلة، والقرب ، والبعد ٠٠٠ الخ

---

(١) الرد على الجهمية ، ضمن كتاب عقائد السلف : ص ٢٩٧ وما بعدها، رد الدارمي : ص ٥٥ ومابعدها ، مقالات الإسلاميين : ص ١٥٧ ، ص ٢١٦ ، الفرق بين الفرق : ص ١١٤ ، ص ٢٠٨ ، تبصرة الأدلة - طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ١ ص ٣٨٧، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد : ص ٧٤ ومابعدها، المحيط بالتكليف : ص ٢٠٨ ومابعدها ، الملل والنحل : ج ١ ص ٤٥ ، ص ٨٩، معالم أصول الدين : ص ٧٣ ، مصباح العلوم : ص ١٢ ، غاية المرام : ص ١٥٩ ، الإشارات والتنبيهات : ج ٣ ص ٤٣٥ ومابعدها، الفصل : ج ٣ ص ٢ ، مناهج الأدلة لابن رشد : ص ١٨٥ ومابعدها، المغني في أبواب التوحيد : المجلد الأول ج ٤ ، روية الباري : ص ١٣٩ ٠

من شرائط رؤية الأجسام، منتفية في حق الله تعالى ٠

وعليه ، فإذا ما تحققت شرائط رؤيته ، وجب تحققها الآن ، وإلا وجب أن يكون في حضرتنا جبال شاهقة، وأنهار، ووديان ، ونحن لانراها٠ وإذا امتنعت رؤيته الآن دل ذلك على عدم جوازها في حقه تعالى٠

ومن أقوى المنقول ، قوله تعالى : ﴿لاتدركه الأبصار﴾(١)، وقوله تعالى لموسى عليه السلام : ﴿لن تراني﴾(٢)٠

ومنها استعظام الرب ، جل وعلا، سؤال الخلق رؤيته ، كما ورد في بعض الآيات ، كقوله تعالى : ﴿وقال الذين لايرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوا كبيرا﴾(٣) فلو كانت الرؤية ممكنه لما كان طالبها عاتيا مستكبرا٠

وقوله تعالى : ﴿وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ، فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون﴾(٤)، فلو كانت الرؤية ممكنة لما عاقبهم على سؤالهم ٠

وقوله تعالى : ﴿يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء ، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك ، فقالوا أرنا الله جهرة ، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾(٥)سَمّى الله طلب الرؤية ظلما وجازاهم به في الحال(٦)٠

---

(١) سورة الانعام ، الآية ١٠٣ ٠

(٢) سورة الأعراف ، الآية ١٤٣ ٠

(٣) سورة الفرقان ، الآية ٢١ ٠

(٤) سورة البقرة ، الآية ٥٥ ٠

(٥) سورة النساء ، الآية ١٥٣ ٠

(٦) انظر أدلة النفاة في : الإبانة : ص ٥٥ وما بعدها، الإنصاف : ص ١٨٢ وما بعدها ، تمهيد الأوائل : ص ٣٠٣ وما بعدها ، المحيط بالتكليف : ص ٢٠٨ - ٢١٣ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٢٣٣، ص ٢٤٨ ومابعدها، ص ٢٥٣ ومابعدها ، ص ٢٦١ ومابعدها ، تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٣٥ ، ص ١٥١ ، مصباح العلوم : ص ١٢، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٠ ومابعدها ، معالم أصول الدين : ص ٧٦ ومابعدها، المواقف : ص ٣٠٧ ومابعدها، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٧ ومابعدها ، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد : ص ٧٤ وما بعدها٠

والحق أن هذه الأدلة ليست برهانية، ولا تنهض أمام أدلة جواز الرؤية ووقوعها، فليست إلا شبهاً متهافتة تسقط الواحدة تلو الأخرى، بعد النظر والبحث٠

أما دعواهم استلزام الرؤية الجسمية وعوارضها من الشكل، واللون، والهيئة، وما أشبه ذلك فدعوى باطلة ، فلو كان هذا صادقا لوجب إذا كان معلوما بالقلوب وموجودا ، أن يكون جسما، أو جوهرا ، أو عرضا ، ذا لون، وهيئة، وشكل، ومقدار ، لأننا لم نعقل معلوما، وموجودافي الشاهد إلا كذلك ، وإذا بطل هذا ، بطلت دعوى استلزام الرؤية ماسبق(١)٠

فلما كان الله تعالى مخالفا لسائر المرئيات ، كانت رؤيته تعالى مخالفة لروية المخلوقات ، إما في الحقيقة والماهية ، وإما في الهوية(٢)٠

وأما شبهة المقابلة فسيأتي الحديث عنها عند نقد كلام السعد ٠

وأما شبهة الانطباع، وخروج الشعاع، فالكلام فيها كالكلام في سابقتها، من أن هذا مشروط في رؤية الأجسام، والأعراض ، وماهو حاصل في الشاهد، دون الغائب ، سبحانه وتعالى ، المنزه عن سمات الإمكان، والحدوث، والجسمية، والعرضية ٠

وأما الشبهة العقلية الثالثة ، وهي القول بوجوب رؤيته الآن لاستجماع الرؤية شرائطها الآن ، فهي شبهة متهافتة :-

والجواب أن المانع من الرؤية وجود ما يضاد هذه الرؤية الآن ، لأن تلك الشرائط ، والتي هي سلامة الحاسة ، وكونه تعالى موجودا ، إنما هي شرائط صحة ، لا شرائط وقوع ، لأن وجوب الرؤية وحصولها لايكون بحصول تلك الشرائط فقط ، بل بخلق الله تعالى الرؤية في الباصرة ، وذلك بإزالة الموانع المضادة للرؤية ، وخلق الرؤية نفسها في العين ، إذ الرؤية من خلق الله تعالى ، والله تعالى قادر على طمس الأبصار والبصائر مع استجماع الشرائط ٠

يدل على ذلك أن جبريل، عليه السلام، عند تنزله على سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم ، وملاقاته ، كان النبي، صلى الله عليه وسلم، يراه ، دون أن يراه بقية

---

(١) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٥ ٠

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين: ص ٢١٣، ص ٢١٨ ، شرح المقاصد: ج ٢ ص ١١٨ ٠

الصحابة ، مع سلامة حواسهم وكون جبريل موجودا مع النبي ، صلى الله عليه وسلم. والمحتضر بالموت يرى ملك الموت، والذين حوله لايرونه مع كونهم بحضرته(١)٠

وعلى فرض التسليم بوجوب الرؤية، عند استجماع الشرائط، فإن هذا الوجوب يخص الشاهد ، دون الغائب ، إذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد ، فجاز اختلافهما في اللوازم (٢)٠

وأما التسليم بعدم وجود جبال وأنهار٠٠٠الخ بحضرتنا ، فلأن انتفاءها من العاديات القطعية ، الضرورية ، كعدم جبل من الياقوت، وبحر من الزئبق ٠٠٠ الخ وإن كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات(٣)٠

أما الجواب عن شبههم النقلية فسيأتي ضمن نقد كلام السعد ، إن شاء الله تعالى ٠

* وذهب الأشاعرة والماتريدية إلى جواز رؤية الله، تعالى، عقلا ، ووقوعه في الآخرة للمؤمنين سمعا ، وتكون رؤيته تعالى لا في جهة ، لذهابهم إلى نفي الجهة عنه، تعالى، لكونها من خواص الأجسام .

وسيأتي نقد مذهبهم ضمن نقد كلام السعد ، لأنه وافقهم في هذه المسألة موافقة تامة ٠

* وذهب المشبهة إلى أنه تعالى يرى على هيئة صورة وجسم ، على اختلاف مقالات المشبهة في هيئة معبودهم وصورته ، مثلما مر في مبحث التنزيهات(٤)٠

* وذهب ضرار بن عمرو ، وحفص الفرد إلى أن الله لايرى بالأبصار ، ولكن يُخْلق يوم القيامة للخلق حاسة سادسة غير حواسهم المعهودة يدركون بها الرب جل وعلا(٥)٠

---

(١) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٥ - ٣١٦ ٠

(٢) انظر : المحصل : ص ٢٧٨ ، معالم أصول الدين : ص ٧٨ ، الأربعين في أصول الدين: ص ٢١٢ ، ص ٢١٥ - ٢١٧ ، المواقف : ص ٣٠٨ ٠

(٣) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٦ - ٣١٧ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٩

(٤) انظر : ج٢ ص٨٣٥-٨٣٦ من البحث ٠

(٥) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢١٦ ، الفرق بين الفرق: ص ٢١٤ ، المغني في أبواب التوحيد: المجلد الأول : ج ٤ رؤية الباري : ص ١٣٩ ٠

* وقالت البكرية ، وهم أتباع بكر بن أخت عبد الواحد : إن الله تعالى يُرى يوم القيامة في صورة يخلقها ، ويكلم عباده من تلك الصورة(١)٠

* وذهب النجار إلى نفي رؤية الله تعالى بالأبصار ، كما سبق ، وجَوَّز تحويل الله تعالى القوة التي في القلب من المعرفة والعلم إلى العين ، فيعرف الله تعالى بها، فيكون ذلك رؤية(٢)٠

* وأما الحلولية فإنهم يدعون رؤيته في الحياة الدنيا، برؤيتهم لمن حَلَّ فيه ، فإنهم إذا رأوا إنسانا يستحسنونه لم يدروا لعل إلههم حل فيه ٠ وأجازوا مصحافته ، وملامسته ، ومزاورته ، مثلما أجازوا رؤيته(٣)٠

وقد تقدم الكلام على الحلولية وبعض القائلين به(٤)٠ ومثل القائلين بالحلول القائلين بالاتحاد ٠ وأما أصحاب وحدة الوجود، فلم يغب عنهم الحق، جل وعلا ، البتة، بل هم في مشاهدة ورؤية دائمة له تعالى، إذ الأعيان المشاهدة حقيقته وذاته(٥)٠

* وذهب أهل السنة والجماعة إلى جواز رؤيته عقلا، ووقوعه في الآخرة سمعا، وأن رؤيته تعالى ليست كرؤية الأجسام ، وأنه تعالى يكون في مقابلة الرائين ، في جهة العلو المطلق ٠ وأن المقابلة ، والجهة لاتقتضيان الجسمية(٦) ،

---

(١) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢١٦ ، الفرق بين الفرق : ص ٢١٣ ٠

(٢) مقالات الإسلاميين : ص ٢١٦ ، الملل والنحل : ج ١ ص ٨٩ ٠

(٣) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢١٤ ٠

(٤) انظر : ج٢ ص٨٧١ ومابعدها من البحث ٠

(٥) انظر : ج٢ ص٨٧٦ ومابعدها من البحث ٠

(٦) انظر مذهب أهل السنة في :- الرد على الزنادقة والجهمية : ص ٣٣ - ٣٤ ، رد الدارمي على المريسي : ص ٥٥ وما بعدها، ص ١٨٤ ومابعدها ، كتاب التوحيد وإثبات الصفات : ص ١٦٧ ومابعدها، الشريعة: ص ٢٥١ ومابعدها، ص ٢٧٥ ومابعدها،الرد على الجهمية للدارمي ، ضمن عقائد السلف : ص ٣٩٧ ومابعدها ، الرد على الجهمية لابن منده : ص ٩٥ ومابعدها، رسالة الثغر : ص ٧٢ ، مقالات الإسلاميين : ص ٢٩٢ - ٢٩٣ ، الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ٢٣٦ ومابعدها ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٥٤ ومابعدها ، منهاج السنة : ج ٢ ص ٣٢٥ ، ٦٤١ ومابعدها ، درء تعارض العقل والنقل : ج ١ ص ٢٥٠ ومابعدها ، مجموع الفتاوى : ج ٣ ص ٣٩٠ - ٣٩١، ج ٦ ص٤٨٥ ومابعدها، بيان تلبيس الجهمية: =

وهذا مذهب الكرامية(١)٠

وسيأتي توضيح مذهب أهل السنة ، خلال نقد كلام السعد ، رحمه الله تعالى

* أما ماتقدم من آراء السعد ، رحمه الله تعالى ، فإنه قد وافق أهل السنة والجماعة في أصل المسألة ، التي نازع فيها المبتدعة، من المعتزلة، والجهمية، ومن نحا منحاهم ، وهي إثباته لجواز رؤيته، تعالى، بالأبصار، عقلا ، ووقوعها يوم القيامة للمؤمنين بالأبصار ، شرعا ٠

فهو رحمه الله تعالى لم ينفها مطلقا ، كما فعل المعتزلة والفلاسفة وغيرهم ، ولا أثبتها حاسة سادسة ، ولا قال بنقل وظيفة القلب إلى العين ، ليكون حال الرؤية حال المعرفة القلبية ، كما قال بذلك بعض المبتدعة ٠

بل أثبتها رؤية بصرية حقيقية ، بلا كيف ، أي مجردة عن شرائط رؤية الشاهد ، فليس في رؤيته، تعالى، انطباع صورة من ذاته في الحدقة ، ولا خروج شعاع إليه ، ولا مقابلة وجهة ، كما أن الرؤية عنده بمحض خلق الله، تعالى ٠

وليس من آراء السعد ماخالف فيها المعقول والمنقول من مذهب السلف ، سوى مسألة نفي المقابلة والجهة، عند رؤية الحق ، جل وعلا ، والإ فبقية آرائه أصاب فيها، أو قُلْ فيها نزاع قوي بين المنتسبين للسنة ، المخالف فيها ليس بخارج عن السنة ، كمسألة نفيه لكون شرائط الرؤية ، من انطباع الصورة، ووجود الحدقة، وقيامها بوظيفتها، سبب في الرؤية ، مطلقا، سواء في الشاهد ، أو الغائب. وهي مسألة مبنية على نفي السعد- متابعة للأشاعرة - لتأثير الأسباب في مسبباتها ، فعندهم كل شئ بمحض خلق الله تعالى٠

أما مسألة المقابلة والجهة والرؤية فسيأتي الحديث عنها في موضعها ، إن شاءالله، تعالى٠

وهذا تفصيل للنقد :-

= ج ٢ ص ٣٩٦، حادي الأرواح : ص ٢٠٢ ومابعدها ، مختصر الصواعق المرسلة : ج ١ ص ١٧١ - ١٧٢ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢٠٧ ومابعدها٠

(١) انظر : أساس التقديس : ص ٧٥ ، بيان تلبيس الجهمية : ج ١ ص ٣٩٤ ومابعدها ٠

* لقد استدل السعد على جواز الرؤية عقلا ، بأربعة أدلة ، اثنين عقليين، وآخرين شرعيين ٠

أما الدليل الأول ، وهو دليل الضرورة العقلية ، فممن أشار إليه بصيغة أخرى الإمام الأشعري ، حيث بين أنه ليس في إثبات الرؤية إخلال بالتنزيه ، أو وقوع في التشبيه ، وليس فيه شيء مما لايجوز على الباري، لذا فالرؤية غير مستحيلة عقلا، واذا لم تكن مستحيلة كانت جائزة على الله تعالى(١)

كما أشار إلى هذا الدليل الإمام الغزالي بأسلوبه المتميز ، حيث بيّن أن رؤية الله، تعالى،غير محالة ، فإنه لامحيل له ، بل العقل دليل على إمكانه ، بل على استدعاء الطبع له ٠ بل زاد الغزالي على دعوى الإمكان العقلي ، إلى الوجوب العقلي، فقال : إن العقل لايحيله بل يوجبه (٢)٠

والحق أن العقل لايمنعه ، كما ذهب إليه السعد، أما قضية الوجوب فهو مما يعلم بالسمع ، فلسنا مع الغزالي فيما ذهب إليه من الوجوب العقلي ٠

غير أن مايجب أن ينبه إليه في دعوى الضرورة العقلية ، التي أشار إليها السعد ، والذي يقطع بالإمكان ، هو ماهية هذا الإمكان ، هل هو الإمكان الذهني العقلي المجرد ، أو هو الامكان الذاتي ٠

ذكر بعض المحققين :-

إن النص الذي ذكره السعد في هذا الدليل ، وهو قوله : «إن العقل إذا خُلِّيَ ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ٠٠٠ الخ» يفيد الإمكان الذهني العقلي المجرد، لا الإمكان الذاتي ٠ ونفاة الرؤية لاينازعون في الإمكان الذهني ، بل هم قائلون به، بهذا المعنى ، فإنهم يقولون: إن العقل بعد التخلية لايحكم بامتناع الرؤية ، لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه تعالى مجردا عن المكان والجهة، وعدم كونه جسما،مكيفا بالعوارض التي هي شروط الرؤية، يحكم بامتناعه ، وإنما نزاعهم في الإمكان الذاتي ،

---

(١) انظر : اللمع : ص ٦٢ ، ويرى القاضي عبد الجبار أن هذا الدليل سرقه الخصوم من شيخه أبي علي الجبائي ، عند قوله في كتاب «مَن يكفر ومَن لايكفر»: «إن إثبات الرؤية لله تعالى على مايقوله هؤلاء الأشعرية لايكون كفرا، لأنه لا يؤدي إلى حدوثه، ولا إلى حدوث معنى فيه » انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٧٥ ٠

(٢) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٤٥ - ٤٦ ٠

المقابل للامتناع ، المُفسَّر بأن لايكون الوجود والعدم مقتضى الذات(١)، أي أن الإمكان المصحح الرؤية ، هو الإمكان الذاتي ، وهو كون الذات بحيث يمكن أن تُرى، ولايمتنع عليها الرؤية ٠

فنفاة الرؤية يمنعون الإمكان الذاتي للرؤية ، لكون الذات الإلهية ، على صفة تمنع إدراكها بالنظر ، والذي يقتضي شروط ولوازم مخصوصة بالشاهد ، من الأجسام والأعراض ٠

وكان من الممكن إفادة هذا النص الإمكان الذاتي للرؤية لو أن السعد قال فيه: «إن العقل اذا خلي ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته»(٢)٠

ورد بعض المحققين - وهو الكستلي - هذا التوجيه لكلام السعد ، فقال :«وما قيل من أن هذا هو الإمكان الذهني ، وليس بمحل النزاع ، إذ الخصم لاينكره ، فكلام لاطائل تحته ، إذ المقصود - بكلام السعد- بيان أن الظاهر معنا ، وأن المحتاج إلى البيان ، هو مذهب النفاة ، فالقدح في شيء من مقدمات أدلتنا لايضرنا، بخلاف النفاة فإن مقالتهم مؤسسة على أدلتهم فتنهدم بانهدامها(٣)٠

وعلى أية حال سواء أفاد نص السعد الإمكان الذاتي ، أو الذهني ، وسواء نازع النفاة في الإمكان الذهني- كما ذكر ذلك بعض المحققين-(٤) أو لم ينازعوا فيه، فإن ماذكره المحقق الكستلي هو الصواب ، وهو ماعناه السعد ، رحمه الله تعالى٠كيف والمعتزلة ينكرون الرؤية ، ويحيلونها على الذات العلية ، ويقطعون باستحالتها، ومعلوم أن القول باستحالة الشيء وإمكانه فرع الحكم الذهني العقلي ، فالذي يمنع

---

(١) انظر : حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح العقائد النسفية ، ضمن مجموعة الحواشي البهية : المجلد الأول : ج ٢ ص ٢٧٩ ٠

وانظر : حاشية الخيالى وحاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ضمن نفس المجموعة: المجلد الأول : ج١ ص ١٣٦ - ١٣٧ ٠

(٢) انظر: حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح النسفية، المتقدم ذكرها ، نفس الجزء والصفحة ٠ وكذا حاشية ملا أحمد ، نفس الجزء والصفحة

(٣) حاشية الكستلي على شرح العقائد النسفية :ص ١٠٤ ٠

(٤) حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية ، ضمن مجموعة الحواشي البهية: المجلد الأول : ص ١٣٦ ٠

الرؤية ويحيلها هي عنده في مدارك العقول والأذهان محالة ، وعلى فرض القول بأن المانع للرؤية هو الاستدلال ، مع القول بالجواز الذهني المجرد ، فإن هذا التجويز منهم، دليل عقلي للمثبتين ، إذ العقل يحكم بعدم امتناع الرؤية. على أن القول بالجواز الذهني مع القول بالامتناع الذاتي مجرد جدل لاتحصيل من وراءه ٠

فالنافي ، لما هو جائز في مدارك العقول ، هو الذى يجب عليه إقامة البرهان والدليل على انتفائه ، مع أن الأصل عدم البرهان والدليل على نفي ماهو جائز عقلا وذهنا ، كما قال السعد ، سيما فيما ورد بإثباته الشرع ٠

قال السيالكوتي : «يمكن أن يقال إن الإمكان الذهني كاف في هذا المقام، لأن العقل إذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية ، عملنا بالظواهر الدالة على الوقوع ، مالم يقم دليل على امتناعه ، إذ لايمكن صرف الظواهر، ولا التوقف فيها، بمجرد احتمال أن يظهر دليل عقلي على الامتناع ، إذ لو كفى مجرد جواز ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الأحكام الشرعية ، إذ يجوز أن يظهر دليل عقلي على امتناعها٠ فعلم أن عدم حكم العقل بالامتناع، بعد التخلية، كاف لنـا في العمل بالظواهر ، ويؤيد ذلك أن القوم لم يتعرضوا لإثبات الإمكان الذاتي في سائر السمعيات ، كالسمع، والبصر، والكلام ، وعذاب القبر ، وغير ذلك ، بل اكتفوا على أنها أمور ممكنة أخبر بها الصادق ، ومن ادعى الامتناع فعليه البيان »(١)٠

ثم قال بعد ذلك مادحا طريقة السعد في هذا الدليل : «ولعمري ماأحسن الشارح في اختصار مسلك الجواز »(٢)

وأما الدليل العقلي الثاني ، وهو دليل الوجود، فهو عمدة متقدمي الأشاعرة ، كأبي الحسن نفسه (٣)، والباقلاني(٤)، وغيرهما(٥)، كما هو عمدة متأخري

---

(١)(٢) حاشية السيالكوتي على الخيالي على شرح النسفية ، ضمن مجموعة الحواشي البهية: المجلدالأول : ج ٢ ص ٢٧٩ ٠

(٣) انظر : الإبانة : ص ٥١ - ٥٢ ٠

(٤) انظر : الإنصاف : ص ١٨١ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٠٢ ٠

(٥) انظر : أصول الدين : ص ٩٧ - ٩٩ ٠

المتكلمين من الأشاعرة (١) والماتريدية(٢)، في حين أن متقدمي الماتريدية استدلوا بدليل القيام بالذات بدل الوجود(٣) وهو دليل كل من ابن كلاب، والقلانسي(٤). أما الماتريدي نفسه فاكتفى بالأدلة السمعية على إثبات هذا المطلب - أعني جواز رؤيته تعالى(٥) وتابعه على هذا بعض كبار المتكلمين ، كالشهرستاني(٦)، والرازي(٧)

وقد اختلف رأي النظار في صحة دلالة هذا الدليل على إثبات رؤيته تعالى، فبعض الأشاعرة أخذوا به ، ودافعوا عنه ، وأجابوا عن بعض الاعتراضات عليه ، كالباقلاني ، والبغدادي، والجويني. والبعض الآخر ، وهم جل متأخري الأشاعرة ، كالغزالي في بعض كتبه(٨)، والشهرستاني(٩)، والرازي(١٠)، والآمدي(١١)، والسعد

---

(١) انظر : الغنية في أصول الدين : ص ١٤٤ ، الإرشاد: ص ١٧٧ ، لمع الأدلة : ص ١٠١ - ١٠٢ ، التبصير في الدين : ص ٩٤ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٤١ - ٤٢ ، نهاية الأقدام : ص ٣٥٧ ، معالم أصول الدين : ص ٧٤، المحصل : ص ٢٧٣ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٩١، المطالب العالية : ج ٢ ص ٨٧ ، غاية المرام : ص ١٥٩ ، المواقف : ص ٣٠٢، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٠ - ١٠١ ، شرح العقائد العضدية : ج ٢ ص ١٧١ - ١٧٣ .

(٢) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٤٠٦ طبعة المعهد العلمي الفرنسي ، الصحائف الإلهية : ص ٣٦٢ .

(٣) انظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٤٠١ وما بعدها، طبعة المعهد العلمي الفرنسي .

(٤) انظر : أصول الدين : ص ٩٧ ، وانظر : تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٤٠٤ طبعة المعهد العلمي الفرنسي ، بيان تلبيس الجهمية : ج ١ ص ٣٥٧، منهاج السنة : ج ٢ ص ٣٣٠ - ٣٣١ ، مجموع الفتاوي : ج ١٧ ص ٣٤٠ .

(٥) هكذا نقله عنه النسفي في تبصرة الأدلة ، كما في ص ٤٠٤ من الطبعة المذكورة ، وكذا نقله عنه الرازي في بعض كتبه ، كما في الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٨ والشريف الجرجاني في شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٥ . لكني وجدت في رسالة العقائد المنسوبة للماتريدي، استدلاله بدليل الوجود . كما في ص ١٠ .

(٦) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٦٩.

(٧) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٨، معالم أصول الدين : ص ٧٤ .

(٨) انظر : القسطاس المستقيم : ص ٧٥ - ٧٧ .

(٩) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٦٩ .

(١٠) انظر: الأربعين في أصول الدين : ص ١٩١ - ١٩٨، معالم أصول الدين : ص ٧٤ ، المحصل : ص ٢٧٣ - ٢٧٥ .

(١١) غاية المرام : ص ١٥٩ ومابعدها.

التفتازاني، والشريف الجرجاني(١)، قدحوا فيه ، وأظهروا ضعفه بما أوردوا عليه من معارضات، ونقوض ، واعتراضات ، يصعب دفعها ، كما تقدم ذكر بعضها عن السعد٠

وفي حين يقدح متأخرو الأشاعرة في حجية دليل شيخهم أبي الحسن ، نجد ابن تيمية يعتمد هذا الدليل، ويُعْلِي من مكانته،ومكانة الذي استدل به ، وهو أبو الحسن، ويرى أن المتكلمين الذين طعنوا في حجيته كالشهرستاني، والرازي، وغيرهما ، لم يفهموا غور هذه الحجة ، ولم يقدروا الأشعري قدره ، بل جهلوا مقدار كلامه وحججه، مع كونه أعظم منهم قدرا، وأعلم بالمعقولات والمنقولات(٢)، فابن تيمية يرى أن هذه الحجة برهانية ٠

غير أن ابن تيمية لايكتفي بمجرد الوجود كونه علة في رؤية المرئيات ، بل يرى أنه لابد من انضمام أمور وجودية أخرى ، حتى لايلزم على هذه الحجة بعض اللوازم الفاسدة التي لزمت على حجة الأشعري ومن تبعه ، المقتصرين على علة الوجود (٣)، وهو لزوم رؤية كل موجود، مثل الأصوات، والطعوم، والروايح، والاعتقادات ، والقُدَر ، والإرادات ٠٠٠٠ الخ، وكذلك الإحساس بكل موجود بالحواس الخمس ٠

كما يرى ابن تيمية ، أيضا ، أن الأشعري استفاد هذا الدليل ، من كلام السلف والأئمة ،حيث ورد عن الإمام أحمد ، قوله عن نفاة الرؤية : «القوم يرجعون إلى التعطيل في كونهم ينكرون الرؤية » ، فنفي الرؤية يستلزم نفي الوجود، إذ المعدوم هو الذي لايجوز رؤيته(٤)٠

ولكن هل دليل الوجود ، حجة برهانية ، يدل دلالة قاطعة على جواز رؤية الباري، جل وعلا ، من قبل الخلق ، بحيث لاتقدح فيه تلك الاعتراضات التي أوردها السعد ، وغيره ، كما سيأتي ، مثلما استدل به متقدمو المتكلمين ، وابن تيمية ، أم أنه لايبلغ تلك المرتبة ، بل يصلح حجة جدلية إقناعية ، بحيث لايخلو من ضعف، وتردد، وشك في النفس، في قبوله ، كما ذهب إليه محققو متأخري المتكلمين ٠

---

(١) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٥ ٠
(٢) انظر : بيان تلبيس الجهمية : ج١ ص ٣٥٧ وما بعدها ، ج ٢ ص ٣٤٧ وما بعدها ٠
(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ١٣٦ ، ج ١٧ ص ٣٤٠ ، منهاج السنة ج٢ ص ٣٣١ وما بعدها٠
(٤) انظر : بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ٣٤٩ ٠

يظهر هذا الأمر عند إمعان النظر في الاعتراضات التي وجهت إليه ، فإن بعضها دفعه ميسور ، كالاعتراض الذي أورده السعد ورد عليه، وهو دعوى كون علة الرؤية ، هو الإمكان ، وهو عدمي لا يفتقر إلى علة موجودة ، وكذا دعوى مغايرة علة رؤية الجوهر لعلة رؤية العرض ، فلا يشتركان في علة واحدة ، بل تكون علة رؤية الجوهر خصوصية الجوهرية ، وعلة رؤية العرض خصوصية العرضية ٠

والحق أن هذين الاعتراضين لاينهضان لمنع دلالة الدليل ، إذ المراد من علة صحة الرؤية مايمكن أن تتعلق به الرؤية ، وهي لاتتعلق الا بما هو موجود، والإمكان عدمي بالاتفاق ٠ كما أن الرؤية لاتتعلق بما هو خصوصية الجوهرية أو العرضية ، يظهر هذا عند رؤية الشبح البعيد، إذ الرؤية وقتها لاتتعلق بخصوصيات هوية هذا المرئي ، من جوهرية وعرضية ، بل الرؤية تتعلق بهويته مطلقا ٠ فإذا كان متعلق الرؤية مطلق الهوية المشتركه ، لم تكن خصوصية كل من الجوهرية، أو العرضية، علة لتعلق الرؤية بها(١)٠

* ومن الاعتراضات التي لاتنهض لمنع الدليل، والتي ذكرها السعد ، دعوى كون الوجود يطلق بالاشتراك اللفظي على الموجودات ، وأن وجود كل شيء عينه(٢)٠ وهذا الاعتراض في حقيقة الأمر اعتراض ساقط ، حتى على رأي الشيخ الذاهب إلى كون وجود كل شيء عينه ، أما متأخرو الأشاعرة القائلون بالاشتراك المعنوي ، ومغايرة الوجود للماهية ، فلا يرد عليهم هذا الاعتراض مطلقا . أما الشيخ فعلى الرغم من لزوم هذا الاعتراض لظاهر مذهبه، إلا أنه بعد التحقق من مراده من عينية وجود كل شيء لماهيته ، يندفع الاعتراض ٠

والسعد لم يبسط جواب هذا الاعتراض بسطا يزيل الإشكال، والوهم في هذا الموضع ٠ لكنه ذكر في مبحث الوجود، تنويها بمذهب الشيخ، في أنه لم يرد من عينية وجود كل شيء لماهيته ، منع كون الوجود من حيث هو وجود مطلق، ومعنى كلي ، مفهوماً مشتركاً بين الموجودات ، حيث قال : ولا يتصور من المنصف خلاف في أن الوجود زائد على الماهية ذهنا، أى عند العقل ، وبحسب المفهوم والتصور ، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية ، والماهية دون الوجود ، لاعينا ، أي بحسب

---

(١) انظر هذين الاعتراضين ودفعهما في : نهاية الأقدام : ص ٣٥٨ - ٣٥٩ ، ص ٣٦١ - ٣٦٢ ، المواقف مع شرحه : ج ٣ ص ١٠٢ - ١٠٣ ٠

(٢) انظر هذا الاعتراض في : الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٦ ، غاية المرام : ص ١٦٣، المواقف : ص ٣٠٤ ٠

الذات والهوية ، بأن يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم أحدهما بالأخرى ، كبياض الجسم ٠٠٠٠٠ ويظهر - أي بهذا البحث - أن القول بكون اشتراك الوجود لفظيا ، بمعنى أن المفهوم من الوجود المضاف إلى الإنسان ، غير المفهوم من المضاف إلى الفرس، ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ، ومخالفة لبديهة العقل(١)٠

وأكد هذا المعنى هنا بتحقيقه أن حقيقة الوجود من حيث هو ، كون الشيء له هوية، وتحقق، وكون في الأعيان ، فالقول باشتراك هذا القدر ضروري، لايخالف فيه عاقل ، فكيف بإمام كبير عقله أكبر من عقول أتباعه ، بلا شك ، وفهمه أدق، وبعده عن اللامعقول أشد ، وهو بعد شيخ المذهب بلا منازع ٠

وأجاب عضد الملة عن هذا الاعتراض بمثل ماتقدم عن السعد(٢)، وزاده بيانا في مبحث الوجود، أيضا ، محققا رأي الشيخ ، بعد أن أورد أدلة القائلين بزيادة الوجود على الماهية ، فقال : « والتحقيق أن هذه الوجوه - أي الأدلة - تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين (٣)، والنزاع إنما وقع فيه ، فإن عاقلا لايقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود ، بل ماصدق عليه السواد هو بعينه ماصدق عليه الوجود ، وليس لهما هويتان متمايزتان، تقوم إحداهما بالأخرى ، كالسواد بالجسم ، وهو الحق، وإلا لكان للماهية هوية، مع قطع النظر عن الوجود، فكان لها قبل الوجود وجود ، وهو معنى كلام الشيخ وفحوى دليله»(٤)

قال الكلنبوي : «حاصل التأويل - أي توجيه الإيجي والسعد لكلام الشيخ - أن الشيخ لاينفي اشتراك الوجود، بمعنى كون الشيء له هوية ، وكيف ينفيه وهو ضروري ، وإنما ينفي مازعمه المتكلمون من أن الوجود عرض قائم بالموجودات، كسائر الأعراض القائمة بمحالها ، ففي الخارج هويتان : إحداهما وهي الوجود ، قائمة بالأخرى، وهي الموجود ، كالسواد مع الجسم الأسود ، فمراده من قوله :

---

(١) شرح المقاصد : ج ١ ص ٧٠ - ٧١ ٠

(٢) المواقف : ص ٣٠٤ ٠

(٣) قوله المفهومين : أي مفهوم الوجود ، ومفهوم الماهية - كماهية السواد مثلا ٠ وقوله الذاتين : أي ذات الوجود ، وذات السواد ٠ انظر : شرح المواقف : ج ١ ص ٢٧١ ٠

(٤) المواقف : ص ٥٠ ٠

وجود كل شيء عينه ، ليس أنه عينه في الواقع ، بل المراد أنه ليس في الخارج هويتان تقوم إحداهما بالأخرى، كالسواد مع الأسود ، وذكر العينية وأراد هذا المعنى بطريق التجوز»(١)(٢)٠

فبان من كلام السعد وشيخه العضد الإيجي أن للوجود مرتبتين أو اعتبارين :

١ - اعتبار الوجود من حيث هو وجود، أي من حيث إطلاقه ، وكونه معنى كليا، أي من حيث مفهومه ،وهو مطلق الكون في الأعيان والتحقق في الخارج، دون التقيد بقيد خارجي معين ٠ وهو بهذا الاعتبار معدود من المعقولات الثانية٠

٢ - اعتبار الوجود من حيث التحقق الخارجي المقيد بالماهيات الخارجية، وكونه حصة في كل ماهية متحققة في الخارج ٠

فالذي ذهب الشيخ إلى كونه عين الماهية والحقيقة ، هو الوجود باعتباره الثاني، لا الأول ٠ وهذا هو الذي وقع فيه النزاع بين الشيخ أبي الحسن، وجمهور المتكلمين ، والفلاسفة ، في كونه عين الماهية ، أم لا؟ سواء في الواجب أو الممكن ٠

فتوجيه السعد ومن قبله شيخه ، كلام الأشعري وحمله على هذا المحمل أمر مقبول لدى كل منصف ، فهم أصول مذهب الشيخ ، غير أن بعض المحققين ، مثل جلال الدين الدواني ، لم يعجبه هذا التأويل ، وقال : «وهذا التأويل في غاية البعد»(٣)، وتعقبه الكلنبوي بقوله : «أنت تعلم أن تأويل كلام العاقل ، خصوصا كلام صاحب المذهب ، بما يقتضيه الضرورة في غاية القرب»(٤)

وقال السيد الشريف في الجواب عن ذلك الاعتراض على دليل الرؤية :

---

(١) أى عبر الأشعري عن عدم مغايرة الوجود للماهية في الخارج ، وهو أعم ، بالعينية ، وهو أخص ، اذ بين العينية ، وعدم التغاير عموم وخصوص مطلق ، فكل عينية هي عدم مغايرة ، وليس كل مغايرة هي نفس العينية ، إذ قد يطلق الأخص ويراد به الأعم، كما هو هنا، فإطلاق الشيخ العينية هنا ، بمعنى عدم مغايرة الوجود للماهية في التحقق، بمعنى أنه ليس لكل منهما هوية مستقلة به قائمة بالأخرى ٠

(٢) انظر : حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية : ج ٢ ص ١٧٣ - ١٧٤ ٠

(٣) شرح العقائد العضدية : ج ٢ ص ١٧٥ ٠

(٤)

ماذكره الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية ، هو بعينه مفهوم ذلك الشيء، حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني ، بل أراد أن الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى ، كالسواد بالجسم ٠ وقد عرفت أن هذا هو الحق الصريح ، فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ إنما هو باعتبار ماصدقا عليه ، وذلك لاينافي اشتراك مفهوم الوجود٠ فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية ، بالمعنى الذى صورناه ، وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها٠ والأكثرون توهموا أن مانقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات ٠ إذ يلزم منهما معا كون الأشياء متماثلة متفقة الحقيقة ، وهو باطل(١)٠

وبعدُ فقد ظهر زيف هذا الاعتراض وبطلانه . واني لأعجب من إمام كالرازي، كيف ساغ له الاعتراض على الشيخ بمثل هذا الاعتراض الساقط المتهافت ، وكيف يجرؤ على أن يلصق به رأيا ، هو في الحقيقة من أكثر الآراء تهافتا ، وأشدها مخالفة للعقل والضرورة ، والنقل ، واللغة ٠

والعجب منه أنه يعجب من رأي الشيخ ، دون أن يحقق كلامه ، ويوجهه التوجيه الصحيح ، ملتمسا له العذر فيما ذهب إليه ٠

والاعتراضات الضعيفة المتهافتة على هذا الدليل متعددة ، أشار الرازي إلى عدة منها ، لا أريد استقصاءها بالذكر والرد ، وإنما ذكرت ماذكرت لأن السعد أوردها٠

وبعدُ فلئن كانت الاعتراضات السابقة ضعيفة ومتهافتة، لاتنهض في وجه دلالة الدليل ، فإن الاعتراضات الآتية ، والتي ذكرها السعد، اعتراضات قوية ، يقف العاقل عندها بعد إمعان النظر، وإنعام التأمل ، شاكا مترددا في دلالة هذا الدليل ، بل ربما عاد القهقرى ، طاعنا فيه ، رافضا له البتة ٠

فمن هذه الاعتراضات على دليل الوجود ماذكره السعد ، وهو جواز كـــــون

---

(١) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٤ ٠

خصوصية الجوهرية أو العرضية شرطا لصحة الرؤية ، أو خصوصية الواجبية مانعا عنها(١)٠

وهذا الاعتراض اعتراض قوي ، وجواب السعد ضعيف ، ذلك أن اشتراك شيئين في أمر ، لايستلزم اشتراكهما في متعلقاته ، وخصائصه ، كاشتراك الواجب سبحانه وتعالى ، والممكن في صفة الحياة ، ثم إن الحياة في الممكن علة الجهل والشهوة والنفرة ، والألم ، واللذة ، وكل هذه الأوصاف محالة على الله تعالى ، مع كونه متصف بالحياة (٢)

وكما يقال ، أيضا: إن حصول الظلم من الإنسان لكونه متصفاً بالقدرة ، والله تعالى متصف بالقدرة ، مع إحالة الأشاعرة حصول الظلم منه عقلا ، بمعنى أن استحالة حصول الظلم منه استحالة ذاتية ، فقدرته تعالى لاتتعلق به ٠ رغم أنه تعالى قادر عندهم ، وما ذاك إلا لخصوصية الذات العلية عندهم ، وكونها مانعا من الظلم ، كما أنها في المثال السابق مانعا من الجهل والشهوة ، والنفرة ، والألم ، واللذة. فلم لايقال هنا ، أيضا : أن خصوصية وجود الحق ، جل وعلا ، مانعا من كونه تعالى مرئيا ، أو أن الجوهرية والعرضية سبب لصحة الرؤية ، أو الوجود المادي هو المصحح للرؤية ، بخلاف الوجود المجرد عن المادة(٣).

ومن هذه الاعتراضات أنه يلزم على هذا الدليل تلك اللوازم ، التي يأباها العقل ، وهي رؤية كل موجود ، حتى الأصوات ، والطعوم ، والروايح ، والاعتقادات ٠٠٠٠٠ الخ (٤)٠

والحق أن هذا الاعتراض صعب الدفع ، لذا فقد التزمها متكلمة الأشاعرة(٥)

---

(١) انظر هذا الاعتراض في : الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٦ ، المحصل : ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ، المواقف : ص ٣٠٤ ٠

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٦، المحصل : ص ٢٧٤ - ٢٧٥ ٠

(٣) انظر : حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٥٠

(٤) انظر هذا الاعتراض في : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٧٤ ، المواقف : ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ٠

(٥) انظر : لمع الأدلة : ص ١٠٢ ، غاية المرام : ص ١٦٧، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠١، شرح المقاصد : ج٢ ص ١١٥ ، ص ١٢٣

والماتريدية(١)، بما فيهم السعد ، فقالوا برؤية كل موجود ، بما في ذلك الاعتقادات والعلوم ، والقُدَر ، والإرادات ، بل حتى صفات الله تعالى ·

ومن هذه الاعتراضات ماذكر السعد صورة منه ، وهو المعارضة بالملموسية وحقيقة هذا الاعتراض المعارضة ببقية الإدراكات ، كالسمع ، والشم ، والذوق ، ومنها اللمس ، والمعارضة بهذا الأخير أقواها ، كما ذكر ذلك السعد ·

ذلك أن علة صحة كل منها إنما هو الوجود، فلزم سماع كل موجود، وشمه ، وتذوقه ، ولمسه ، حتى الاعتقادات والقُدَر، والإرادات ، بل حتى الإدراكات نفسها····الخ ، إذ المصحح لتعلق الإدراكات الخمس بها كونها موجودة ، فيلزم كونه تعالى مَذُوقا ، مَشْمُوما ، مسموعا ، ملموسا(٢)·

وقد التزم الأشاعرة بكل ذلك في الشاهد ، وقالوا :إنما لم تتعلق الحواس الخمس بكل موجود بناء على جري العادة ، بأن الله تعالى لم يخلق إدراك الحواس لكل موجود، لا على امتناع ذلك في الشاهد(٣)·

أما في الغائب فعلى الرغم من طرد دليلهم - دليل الوجود- فيه ، واستلزامه إدراك الله تعالى بجميع الإدراكات ، إلا أن لهم فيه تفصيل ، مأخوذ من حقيقة ادراك كل حاسة ، من كونها مستلزمة للمحال في حقه تعالى أم لا ؟

* فمن يرى أن اللمس والذوق والشم والسمع ليست في الحقيقة هي الإدراكات بعينها، بل هي مجرد اتصالات بين آلة الإدراك والمدرَك ، أما الإدراكات فهي معان

---

(١) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤١٥ - ٤١٦ ، ص٤٤١

(٢) انظر صورة هذا الاعتراض في : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٧٧، الإرشاد: ص ١٨٥ - ١٨٦ ، نهاية الأقدام : ص ٣٦١، الغنية في أصول الدين : ص ١٤٤، معالم أصول الدين : ص ٧٤ الأربعين في أصول الدين: ص ١٩٦ ، غاية المرام : ص ١٦٨ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٦٣ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤١٣ ·

(٣) انظر : الغنية في أصول الدين : ص ١٤٥، الإرشاد : ص ١٨٥، غاية المرام : ص١٦٧، ص ١٦٩ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٥ ·

يخلقها الله تعالى في المدرك ، فمن الممكن أن توجد تلك الإدراكات من دون اتصال ، فليست الاتصالات إدراكات ولاشرائط فيها ، وإن استمرت العادات بها ، بدليل أنك تقول شممت الشيء فلم أدرك ريحه ، وذقته فلم أجد طعمه ،٠٠٠٠ الخ ٠

فأصحاب هذا الرأي يجوزون تعلق تلك الإدراكات بوجود الحق ، جل وعلا، بل حتى بصفاته ، مع قطعهم باستحالة اتصال آلة الشم أو الذوق أو اللمس بوجود الله تعالى ، أو انفصال شيء من ذات الحق ، ليصل إلى آلات الإدراك٠

والى هذا الرأي ذهب جمهور الأشاعرة(١)

وقد عزاه أبو الحسن الأشعري إلى بعض أصحابه (٢)

* ومنهم من ذهب إلى منع تعلق كل من الشم، والذوق، واللمس، بالباري ، جل وعلا، لأن شرط الإدراك في هذه الحواس الثلاث اتصالها بالمدرك كاللمس،والذوق، أو بمنفصل عنه ، كالشم ، والاتصال والانفصال في حقه تعالى محال ، واستثنوا السمع ، اذ ليس من شرطه الاتصال ، أو الانفصال ، فهو عندهم مستثنى من جملة الحواس كالرؤية ، بالاتفاق (٣)٠

وقد ذهب إلى هذا الرأي بعض الأئمة(٤)، وقد عزاه الأشعري إلى بعض أصحابه(٥)، ولعله يقصد ابن كلاب (٦)

أما على رأي الشيخ أبي الحسن الذاهب إلى كون الإحساس علم بالمحسوس، أي أن الإدراك علم بالمدَرك(٧)، فلا يمتنع تعلق بقية الإدراكات بذاته، تعالى، وصفاته

---

(١) انظر : الإرشاد: ص ١٦٧ - ١٦٨ ، ص ١٧٣ ، ص ١٨٥ - ١٨٦ ، غاية المرام : ص ١٦٩ - ١٧٠ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٣ ٠

(٢) انظر : اللمع : ص ٦٣ ٠

(٣) انظر : اللمع : ص ٦٣ ٠

(٤) انظر : الغنية في اصول الدين : ص ١٤٥ ، نهاية الأقدام : ص ٣٦٥ - ٣٦٦ ٠

(٥) انظر : اللمع : ص ٦٢ ، وانظر : غاية المرام : ص ١٦٩ ٠

(٦) انظر : تبصرة الادلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤١٣

(٧) انظر : شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٢٣ ٠

فَسَمْعُ ذات الباري وصفاته هو العلم بذاته ، والعلم بصفاته ، وهكذا يقال في بقية الإدراكات ٠

* ومنهم من استبعد تعلق سائر الإدراكات ، سوى الرؤية ، بالحق ، جل وعلا، نظرا لضعف دليل الوجود، ومن هؤلاء السعد ، حيث قال بعد أن أورد رأي المجيزين: «لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس ، فالاولى الاكتفاء بالرؤية»(١)٠

ومن الضروري هنا الوقوف مع الرأي الأول المجيز لإدراكه تعالى ، وإدراك صفاته بسائر الحواس لمعرفة كيفية حصول تلك الادراكات ، ثم نقده بنظرة فاحصة بعون الله تعالى ٠

قد قدمت كلمة موجزه ، فيما تقدم ، عن أصحاب هذا الرأي في حقيقة الإدراك عندهم ، وطبيعته ، أما حقيقته فهو عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على مايخيل في النفس من الشيء المعلوم، من جهة التعقل بالبرهان، أو الخبر(٢)

أما طبيعة الإدراك عندهم ، فهو معنى يخلقه الله تعالى في أحد الحواس الخمس ، بها يحصل الإدراك ، والبنية المخصوصة للحاسة ليست بشرط للإدراك عندهم ، بل من الجائز عندهم نقل وظائف الحواس عن محالها إلى أعضاء أخر، فمن الجائز أن يخلق الله تعالى الإبصار في القلب ، أو الجلد ، والسمع في الأنف، والذوق في الجلد، وغير ذلك(٣)، وليس من شرط الإدراك - بعد كونه محض معنى واقعا بخلق الله تعالى - تأثير المدرِك في المدرَك ، والاتصال والانفصال(٤)٠

ثم هذه الإدراكات الخمس غير مختلفة في حقيقتها من كونها كمالات ، يحصل بها مزيد كشف للمدرِك ، ومن كونها مخلوقة لله تعالى في محالّ الإدراك ، وإنما اختلافهامن جهات أخر، ذلك أن مايخلقه الله تعالى من زيادة الكشف، إن كان

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٣ ٠
(٢) انظر : غاية المرام : ص ١٦٦ ٠
(٣) المرجع السابق : ص ١٦٦ - ١٦٧ ٠
(٤) المرجع السابق : ص ١٦٩ ٠

من ذات الشيء ووجوده ، سمي نظرا ، وإن كان ما يخلقه من زيادة الكشف متعلقا بكون الشيء كلاما ، سُمِّي سماعا ، وكذا يقال في بقية الادراكات (١)٠

غير أن مايهمنا هنا على وجه الخصوص كيفية تعلق تلك الإدراكات الخمس بذات الله تعالى ، وبصفاته ، بل وبكل موجود٠ بعد تسليم أصحاب هذا الرأي بتغاير المتعلقات الوجودية لكل حاسة، وهل من المعقول أن يكون ذات الله تعالى ونفس وجوده، وصفاته ، مسموعا، مذوقا ، ملموسا ، مشموما ، على نحو كونه تعالى مرئيا٠

يجيب عن مثل هذا التساؤل أحد أئمة هذا الرأي ، وهو الإمام الآمدي ، حيث يقول : « امتناع كون الباري مسموعا إنما كان من جهة أنه ليس هو في نفسه كلاما ، ولا حقيقته نطقا، فالعلم لم يتعلق به بكونه كلاما ، فإدراكه إذ ذاك بالسمع يكون ممتنعا ، بلى لو قيل: إن كلامه يكون مسموعا لقد كان ذلك جائزا ، وعلى هذا النحو امتناع كونه مشموما ، ومذوقا ، وملموسا »(٢)

ويقول السعد موضحا هذه الفكرة عند القائلين به : «لانزاع في امتناع كونه تعالى ، مشموما ، مذوقا، ملموسا ، لاختصاص ذلك بالأجسام والأعراض ، وإنما الكلام في إدراكه بالشم ، والذوق ، واللمس، من غير اتصال بالحواس ، وحاصله أنه كما أن الشم ، والذوق ، واللمس ، لاتستلزم الإدراك ، لصحة قولنا : شممت التفاح، وذقته ، ولمسته ، فما أدركت رائحته ، وطعمه ، وكيفيته ، كذلك أنواع الإدراكات الحاصلة عند الشم، والذوق، واللمس، لا تستلزمها(٣)، بل يمكن أن يحصل بدونها، ويتعلق بغير الأجسام والأعراض ، وان لم يقم دليل على الوقوع»(٤)

والمتأمل في كلام هذين الإمامين يرى اتفاقهما على امتناع كون نفس وجوده ، تعالى، مسموعا مذوقا، مشموما، ملموسا، فهذه الإدراكات لاتتعلق بذاته،تعالى وبصفاته، إما لأنه، تعالى، ليس هو بـــذاته من متعلقات تلك الإدراكات، كما أفاده

---

(١) انظر : غاية المرام : ص ١٦٩ - ١٧٠ ٠
(٢) غاية المرام : ص ١٧٠ ٠
(٣) أي أن أنواع الإدراكات الحاصلة من الشم، والذوق، واللمس، لاتستلزم الاتصال ٠
(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٣ ٠

كلام الآمدي ، فهو تعالى ليس رائحة ليشم ، ولا طعما ليذاق ، ولاكيفية خاصة من برودة، وحرارة، وخشونة،ليلمس ، ولا صوتا، وكلاما، ليسمع · وإما لأنه، تعالى، ليست فيه جهة خاصة لتعلق هذه الإدراكات به ، فليس لذات وجوده رائحة ، ولاطعم، ولاصوت ، ولاكيفية مخصوصة، من حرارة، أو برودة ، أو خشونة ··· الخ ، كما أفاده كلام السعد ·

والسؤال الوارد هنا - بعد فهم مراد رأي المجيزين من تعلق بقية الإدراكات بوجوده، تعالى، وبوجود صفاته ، بل وسائر الموجودات - أن يقال : مافائدة تعلق هذه الإدراكات به ، وبصفاته تعالى ، وذاته تعالى وصفاته ليست هي بعينها متعلقات تلك الإدراكات ، وليس فيها جهة خاصة ليصح تعلق تلك الإدراكات بها . نحن لانمنع أن يخلق الله تعالى الإدراك دون اتصال وتأثر ، لكن هذا الإدراك المجرد عن التأثر ، والقائم في الذهن والعقل، هو إدراك علمي ذهني عقلى ، لابد فيه من حصول علم ما عن وظيفة كل حاسة ، يفترق به إدراك كل حاسة عن إدراك الحواس الأخر ، فلابد عند خلق إدراك الشم في العقل من حصول علم برائحة ما ، وإن لم يكن هناك اتصال بين عضو الشم،وبين الشيء المشموم ، ولابد أيضا ، عند خلق إدراك الذوق في العقل من حصول علم بطعم ما ، يتميز به عن الإدراك السابق ، وهو الرائحة ، وإن لم يكن هناك اتصال بين عضو الذوق، وبين الشيء المذاق ، وهكذا القول في بقية الإدراكات ·

فإن لم يحصل عند إدراك الذات العلية، وصفاته ، بتلك الحواس - مع التسليم بعدم الاتصال ، كما هو عند المجيزين - العلم برائحةٍ ما ، ولاالعلم بطعمٍ ما، ولا العلم بصوتٍ ما ، ولا كيفيةٍ ما ، لم يكن هناك إدراك مخلوق من الرب، جل وعلا، وإن كان ، دَلَّ ذلك على كونه تعالى مشموما ، مذوقا، ملموسا ، مصوتا، وهو محال، كما صَرَّحوا به ·

فإن كان النزاع في طبيعة هذا الإدراك القائم في العقل ، بأنه ليس برائحة ولاطعم ، ولا صوت ، ولاكيفية خاصة ، طلب تصويره ، ثم تقريره ·

فإن كان المدرَك من تلك الحواس ، بعد خلق الله تعالى إياه ، هو مجرد وجود الله، تعالى، لم يكن ثمة فرق بين هذه الإدراكات، وبين الرؤية ، والتي متعلقها الوجود فكان الإدراك المخلوق في العقل هو إدراك وجود الله تعالى ، كإدراك رؤيته تعالى المخلوقة في العين ، فما الحاجة من إدراكه بسائر الحواس ، إن كان إدراكه بها على

هذا النحو ؟ !

وما يقال هنا في ذاته تعالى ، يقال في صفاته ، وأفعاله ، بل يقال في جميع الموجودات التي ادعى الأشاعرة بجواز إدراكها بالحواس الخمس · والتي منها القُدَر، والإرادات ، والعلوم ، وحتى الإدراكات ·

فليس المصحح لتعلق الحواس بها مجرد الوجود ، بل لابد من انضمام أمور وجودية أخرى، تناسب كل حاسة من الحواس الخمس ليصح إدراكها وتعلق الحس بها·

فما ذكره السعد عن أصحاب هذا الرأي من أنه لانزاع عندهم في امتناع كونه تعالى مشموما ، مذوقا ، ملموسا ، لاختصاص ذلك بالأجسام، والأعراض ،وإنما الكلام في إدراكه بالشم ، والذوق ، واللمس ، من غير اتصال بالحواس ، كلام لايعقل، وهو مخالف للبديهة وضرورة العقل ·

وماقيل هنا في إدراك كل موجود بسائر الحواس، يقال في رؤية كل موجود، فليس المصحح للرؤية هو الوجود فقط، ليلزم عليه رؤية كل موجود، بل لابد من انضمام أمور وجودية أخرى إلى الوجود لتصح الرؤية، سواء جعلنا هذه الأمور المضمومة عللا، أو جعلناها شرائط للرؤية· فلا يعقل رؤية القُدَر ، والارادات، والعلوم، والإدراكات ، والإعتقادات ، وسائر الصفات ، لأنها أعراض، والأعراض منها ماهو وجودي متحقق في الخارج يمكن رؤيته ، ومنها ماهو عدمي ، اعتباري، كالحركة مثلا ، فإن الذى يرى عند تحرك الجسم ، هو الجسم فقط ، لكن يرى في أكثر من مكان، تبعا لنقلته ، لكن ذات الحركة ، أمر عدمي اعتباري ، لايرى، وهكذا الأمر في بقية الأعراض الاعتبارية العدمية · فينبغي التمييز بين الموجودات الاعتبارية ، والموجودات الحقيقية ، والتي لها أعيان في الخارج ·

وبعد فإن التعمق في تفاصيل هذا الرأي ، والبحث الفلسفي في دقائقه ، بما تقدم من اعتراضات، يوجب رد هذا الدليل ورفضه ، والحكم عليه بأنه دليل إقناعي، جدلي ، لابرهاني يقيني· وقد أشار إلى ضعفه بعض كبار المتكلمين ، كما تقدم ·

قال الشهرستاني عن مسألة الرؤية : «واعلم أن هذه المسألة سمعية، أما وجوب الرؤية ، فلا شك في كونها سمعية ، وأما جواز الرؤية، فالمسلك العقلي ماذكرناه ،أي دليل الوجود، وقد وردت عليه تلك الإشكالات، ولم تسكن النفس في جوابها كل السكون ، ولاتحركت الأفكار العقلية إلى التفصي عنها

كل الحركه · فالأولى بنا أن نجعل الجواز ، أيضا ، مسألة سمعية»(١)

وقال السيد الشريف معقبا على استطراد العضد الإيجي في تقرير دليل الوجود ودفع الاعتراضات التي أوردت عليه : «لقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي، لإثبات صحة رؤيته، تعالى·····، وفي هذا الترويج تكلفات ، يطلعك عليها أدنى تأمل ، فإذن الأولى ما قد قيل: من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر ، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية»(٢)·

وممن أشار إلى ضعفه السعد نفسه ، كما تقدم النقل عنه ·

غير أنا إذا نظرنا إلى هذا الدليل بعيدا عن التدقيقات الفلسفية ، والتفصيلات والتفريعات الحكمية ، واكتفينا بالنظر الجملي في دليل الوجود، وهو أن رؤية الشيء دليل وجوده، وامتناع رؤيته دليل عدمه ، فكلما كان وجود الشيء أعظم ، كلما كانت رؤيته أشد وأقوى · وكلما كان وجود الشيء أدق وأضعف كلما كانت رؤيته أضعف، ربما أورث السكون والاطمئنان إلى جواز رؤيته تعالى، خاصة إذا تعلق الأمر بالله تعالى، وهو الذي ليس لوجوده حد ونهاية،ولامفتتح وغايه ، فكيف لايُرَى؟ ورؤية الشيء كمال له ، إذ كلما كانت رؤيته أشد وأقوى كلما كان وجوده أتم، وأكمل، وأعظم

فإثبات الكمال له، تعالى، يقتضي إثبات الرؤية له ·

قال ابن تيمية : «لايوجد أن أحدا من الأمم السليمة الفطرة قال : إن رؤية الله ممتنعة عليه ، يعني أنه لايجوز أن يكون مرئيا بحال ، وليس في مقدوره أن يُرِي أحدا نفسه ، بل هم إذا نفوا الرؤية كان لعظمته من جهة القَدْر أو الوصف ، مثل قوله : ﴿لاتدركه الأبصار﴾ (٣)، أى لاتحيط به ، ومثل قوله، صلى الله عليه وسلم:«نور أنى أراه»(٤)، وقال : «رأيت نورا»(٥)·

---

(١) نهاية الأقدام : ص ٣٦٩ ·
(٢) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٥ ·
(٣) سورة الأنعام ، الآية ١٠٣ ·
(٤)، (٥) أخرجهما مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان ، باب في قوله، عليه السلام، نور أنَّى أراه،وفي قوله رأيت نورا : ج ١ ص ٩٠ كلاهما عن أبي ذر ، رضي الله عنه ·

وهذا في المخلوقات · فالخالق أعظم ، فإن السماء ينفى عنها إدراك البصر لسعتها، والشمس لبرهانها وشعاعها، الذي يعشي البصر ، فيكون ذلك لعجز البصر عن وصف المرئي وقدره ·

أما أن يقال : إن موجودا عظيما يمتنع في نفسه أن يكون مرئيا ، كما يمتنع ذلك في المعدوم، فهذا خلاف ما فطر الله عليه عباده ، بل حيث كان الوجود أكمل كان أحق بأن يجوز أن يرى ويشهد ، لكن بشرط قوى الرآئي وكماله»(١)·

وقال ، أيضا : «إذا جاز رؤية الموجود المحدث ، الممكن ، فرؤية الموجود الواجب، القديم ، أولى، وإذا كان المخلوق الناقص في وجوده ، يجوز أن يرى ويحس به، فالرب الكامل في وجوده أحق بأن يرى ، فإن كون الشيء بحيث يرى كمال في حقه لانقص ، لأن كونه لايرى ولا يحس به لايثبت في الشاهد الا للمعدوم»(٢)·

وقد اكتفى السعد بهذين الدليلين العقليين على هذا المطلب ، غير أن هناك أدلة أخرى ، ربما أعرض عنها السعد لضعفها، لكن لامانع من ذكرها ، ذلك أن تعدد الأدلة على ضعفها ربما أورثت لدى الناظر علما بالمدلول . على أن العقول متفاوتة في الأذعان للأدلة ، فلربما ضعف بعض الناظرين دليلا ، هو عند غيره مقبول ، خاصة في مسألة تأيدت بالشرع الشريف ·

فمن هذه الأدلة ما احتج به الأشعري ، وهو الاستدلال على جواز رؤيته، تعالى، برؤية الله، تعالى، لنفسه ، حيث قال : «مما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار، أن الله تعالى يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رائيا ، فلا يرى الأشياء من لايرى نفسه، وإذا كان لنفسه رائيا ، فجائز أن يرينا نفسه ، وذلك أن من لايعلم نفسه لايعلم الأشياء»(٣)·

ومنها ما احتج به الاستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، حيث قال :«الرؤية معنى لاتؤثر في المرئي ، ولا تتأثر منه ، فإن حكمه حكم العلم ، بخلاف سائر الحواس، فانها تؤثر وتتأثر ، وإنما يلزم الاستحالة فيه أن لو تأثرت الرؤية من المرئي، أو تأثر

---

(١) بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ٣٥٢ - ٣٥٣ ·
(٢) بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ٣٥٤ ·
(٣) الإبانة : ص ٥٢ ·

المرئي من الرؤية ، وكل ماهذا سبيله ، فهو جائز التعلق بالقديم والحادث»(١)

قال الشهرستاني : «ولا كلفة في هذه الطريقة إلا إثبات معنى في البصر، لا يوثر ، ولايتأثر - وقد أثبتنا من قبل أن الإدراك البصري لايستدعي اتصال شعاع بالمرئي ، ولا انفصال شيء من الرائي ٠ وإذا بطل الوجهان انتفى التأثير والتأثر، وصار المعنى كالعلم ، أو هو من جنس العلم، وقد تقرر الاتفاق على جواز تعلق العلم به»(٢)٠

ومنها ما استدل به ابن تيمية - آخذا فحواه من كلام الإمام أحمد - حيث قال: كل موجود فالله قادر على أن يجعلنانحسه بأحد الحواس الخمس ، ومالا يكون ممكن إحساسه بإحدى الحواس الخمس ، فإنه معدوم ٠

قال : وهذه الطريقة مما بين الائمة أن جهما يقول بأن الله معدوم، لما زعم أنه لايحس بشيء من الحواس(٣)٠

* أما الأدلة السمعية الدالة على جواز رؤيته تعالى ، فعلى الرغم من أن أدلة الوقوع كافية ، كما نص على ذلك السعد نفسه ، إلا أنه خص نصين بالذكر، أحدهما هو عمدة جميع مثبتي الرؤية ومجوزيها ، والآخر دلالته على هذا المطلب دلالة محتمله ظنية ٠

أما الدليل الأول ، فهو قوله تعالى ، على لسان موسى ، عليه السلام : ﴿رب أرني أنظر إليك﴾(٤) ٠ وهو دليل أهل السنة والجماعة على هذا المطلب ٠

وقد استدل بها السعد من وجهين ، كما تقدم ، والحق أن ماذهب إليه من ذينك الوجهين حق وصواب ، فالوجه الأول : أن سؤال موسى، عليه السلام ، الرؤية دليل جوازها، لأنه نبي الله، يعلم الجائز، والممتنع، والواجب، في حقه، تعالى، والا لكان جاهلا، ولكان نفاة الرؤية من المعتزلة والجهمية، ومن وافقهم، أعلم بالله، تعالى، وبصفاته من موسى، عليه السلام٠ ولاشك أن نسبة الجهل إلى هؤلاء أولى من نسبته

---

(١)، (٢) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٥٨ ٠
(٣) بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ٣٥٠ ٠
(٤) سورة الأعراف ، الآية ١٤٣ ٠

إلى نبي ورسول من أولي العزم(١)٠

خاصة وأن الجهل بكونه تعالى ممتنع الرؤية عند الخصوم ـ وهم المعتزلة ومن تبعهم ـ يوجب التكفير ، أو التضليل ، لأنه جهل بصفة ذاته ، لأن استحالتها عندهم لذاته ، ولأنه ليس بجهة ، فكيف لم يعرف موسى ، عليه السلام ، أنه ليس بجهة ، أو كيف عرف أنه ليس بجهة ، ولم يعرف أن رؤية ماليس بجهة محال ؟(٢)

قال الغزالي : فليت شعري ماذا يضمر الخصم ويقدره من ذهول موسى ، صلى الله عليه وسلم ؟ ، أيقدره معتقدا أنه جسم ، في جهة ، ذو لون . واتهام الأنبياء، صلوات الله عليهم ، كفر صراح (٣)

وقد اعترض رؤوساء المعتزلة بعدة اعتراضات على هذا الوجه ، اذكرها على سبيل الاجمال٠

* منها ماذهب إليه أبو الهذيل العلاف ، وتابعه عليه الجبائي، وأكثر البصريين ، وهو قول للكعبي ، وهو أن موسى ، عليه السلام ، لم يسأل الرؤية، بل تجوز بها عن العلم الضروري، لأنه لازمها ٠ وهو من قبيل اطلاق اسم الملزوم على اللازم ، وهو شائع ٠

والجواب عن هذا الاعتراض أن النظر في الآية عُدِّي بحرف الجر «إلى» فهو نص في النظر بالجارحة ، لا العلم القلبي٠ على أن موسى ، عليه السلام ، كان في حضرة الرب ، جل وعلا ، يكلمه ويناجيه ، فكيف يطلب الدليل، من العلم الضروري على وجوده ٠ ثم لو حمل النظر على العلم الضروري ، أو على الأحوال التي تفيد العلم الضروري ، لما كان بين السؤال والجواب مناسبة، ومطابقة، وقد قال الله تعالى: ﴿لن تراني﴾ وهو نفي للرؤية بالإجماع، حتى من النفاة، إذ يمتنع حمل

---

(١) انظر : الإبانة : ص ٤١ - ٤٢ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ، الإرشاد : ص ١٨٣ ، قواعد العقائد : ص ١٧٠ ، الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٤٦ - ٤٧ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٠ ، وانظر غاية المرام : ص ١٧٢ ، المواقف : ص ٣٠٠ ٠

(٢) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد: ص ٤٦ - ٤٧، وانظر : الإرشاد: ص ١٨٣ - ١٨٤، لمع الأدلة : ص ١٠٤ ٠

(٣) الاقتصاد : ص ٤٧، وانظر : التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٣٩ ٠

قوله تعالى ﴿لن تراني﴾ على نفي العلم الضروري به ، ويما يفيد العلم الضروري به، مع اندكاك الجبل ، وهو أعظم آية دالة على هذا العلم ، بل وقد تقدم على اندكاك الجبل آيات أخرى بينات ، لاغاية بعدها، كالعصا ، واليد ، والطوفان ، والجراد، والقمل، والضفادع ، والدم ، وإظلال الجبل ، فكيف يمكن بعد هذه الأحوال طلب العلم الضروري ، أو ماهو مقدمات لهذا العلم الضروري، كالآيات البينات ، كيف وقد أمره الله تعالى بالنظر إلى الجبل في قوله :﴿ولكن انظر إلى الجبل ﴾ الذي ينافي قوله تعالى:﴿لن تراني﴾ عند حمل النظر على العلم الضروري ، أو ما هو من مقدماته(١)

* ومنها ماذهب إليه أبو القاسم الكعبي ، أيضا ، من أن موسى، عليه السلام ، سأل الله أن يريه علما من أعلامه الداله على الساعة (٢)، أو أن يريه آية من آياته الباهرة(٣)، التي تزول عندها الخواطر والوساوس عن معرفته (٤)، فحذف المضاف ، وأقام المضاف إليه مقامه ، نحو : واسأل القرية ·

وجوابه جواب سابقه ، وأيضا لقال موسى : أرنى انظر إليها ، لا إليك وأيضا فالله تعالى قال : ﴿لن تراني﴾ ولم يقل : لن ترى آياتي·

ومنها ماذهب إليه الجاحظ ومتبعوه (٥)، وأبو علي الجبائي، وابنه أبوهاشم(٦)، والزمخشري (٧) وهو معتمدهم (٨)، من أن موسى ، عليه السلام ،

---

(١) انظر الاعتراض وجوابه في : تمهيد الأوائل : ص ٣٠٩ ، شرح الأصول الخمسة : ص٢٦٢، الإرشاد : ص ١٨٤ ، الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٨ - ١٩٩ ، التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٣٩ - ٢٤٠ ، المواقف : ص ٣٠٠ ، شرح المقاصد: ج ٢ ص ١١١ - ١١٢ ، تبصرة الأدلة طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٤ ·

(٢) المواقف : ص ٣٠٠ ·

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١١ ·

(٤) الشرح الكبير : ج ١٤ ص ٢٣٩ ·

(٥) المواقف : ص ٣٠٠ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٢ ·

(٦) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٨ ، التفسير الكبير: ج ١٤ ص ٢٣٩ ، تبصرة الأدلة، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٥ ·

(٧) الكشاف : ج ٢ ص ١١٢ - ١١٣ ·

(٨) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٦٢ ·

إنما سأل الرؤية لا لنفسه ، بل لقومه ، والدليل عليه قوله تعالى : ﴿وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة﴾(٢) ، وأضاف السؤال إلى نفسه ، ليمنع،فيعلم امتناعها بالنسبة إلى القوم بالطريق الأولى ٠

وهذا التأويل فاسد لوجهين :-

الوجه الأول : أنه لو كان هذا السؤال طلبا للمحال ، لمنعهم وزجرهم عنه ، ولردعهم عما لايليق بجلال الله، تعالى ، مثلما قال لهم : ﴿إنكم قوم تجهلون﴾(٣)، لما قالوا : ﴿اجعل لنا إلها كما لهم آلهة﴾ (٤)، وكيف يؤخر موسى ، عليه السلام، الرد والإنكار في مسألة تجويزها باطل، بل كفر عند كثير من المعتزلة ، فيكون هؤلاء النفاة ، أشد تنزيها ، وأعظم تقديسا لله، تعالى، من نبي الله وكليمه ٠

الوجه الثاني : أن أولئك الذين طلبوا الرؤية إما أنهم كانوا مؤمنين ، أو كانوا كفارا ، فان كانوا مؤمنين فكانوا لامحالة يقبلون قول موسى، عليه السلام، في عدم جواز هذا السؤال في حق الله تعالى ، فلم يحتج موسى ، عليه السلام ، إضافة السؤال إلى نفسه ٠ وإن كانوا كفارا فهم لايصدقونه في أن الله تعالى منع العباد من سؤال الرؤية ، وعلى التقديرين فإضافة هذا السؤال إلى نفسه عبث (٥)٠

ومنها ماذهب إليه أبوبكر الأصم، وأبو الهذيل العلاف ، وهو أن موسى، عليه السلام ، سأل الرؤية وإن علم استحالتها ، ليتأكد دليل العقل بدليل السمع ، كما فعل إبراهيم ، عليه السلام، حين قال : ﴿رب أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾(٦)

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٥٥ .

(٢) سورة النساء، الآية ١٥٣.

(٣) سورة الأعراف ، الآية ١٣٨.

(٤) سورة الأعراف ، الآية ١٣٨.

(٥) انظر : الإنصاف : ص ١٧٨ ، نهاية الأقدام : ص ٣٦٨ ، الأربعين في أصول الدين: ص ١٩٩ - ٢٠٠ ، التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٣٩ - ٢٤٠ ، غاية المرام : ص ١٧٢ -١٧٣ ، المواقف : ص ٣٠٠ - ٣٠١ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٢، تبصرة الأدلة، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٥ ٠

(٦) سورة البقرة ، الآية ٢٦٠.

والجواب أن يقال : أن موسى، عليه السلام ، إما أن يكون شاكا في الامتناع والجواز ، أو كان قاطعا بالامتناع ، وعلى الأول يلزم كونه جاهلا بالله، تعالى ، وهذا لايليق بالأنبياء ، عليهم السلام ، وعلى الثاني يكون المفترض منه أن يقول: ربى زدني دليلا على امتناع الرؤية ، لا أن يسأل الرؤية ، مع علمه بامتناعها ، فإنه لايليق بالعقلاء(١)٠

ومنها دعوى بعض النفاة أن معرفة الله، تعالى، لاتتوقف على العلم بمسألة الرؤية، فيجوز - لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية - أنه لم تخطر بباله هذه المسألة - أي امتناع الرؤية - حتى سألوها منه ، فطلبها لهم ٠ أو أنها خطرت بباله، وكان ناظرا فيها طالبا للحق ، فاجترأ على السؤال لتتبين له جلية الحال ٠

والجواب كما قال السعد ، هذا تغيير، وتلطيف، للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله، تعالى، بما يجوز عليه، ومالايجوز ، وقصوره في المعرفة عن حثالة المعتزلة(٢)

وأما دعوى أن منع الرؤية قد خطرت بباله ، لكنه اجترأ على السؤال ، ففيه من لزوم العبث على كليم الله، تعالى، مالايخفى على أدنى عاقل ، كيف ومثل هذا التجاسر على الله، تعالى، بطلب مالايجوز وهو يشعر بالتجسيم - على رأي الخصوم - يُعَدّ من الكبائر ، التي يمتنع صدورها عنهم هم ، فكيف من كليم الله تعالى(٣)

والحق أن هذه الاعتراضات شبه وتمويهات، لا رصيد لها من الصحة والقبول، والمتأمل في أحوال الأنبياء وسلوكهم مع الحق، جل وعلا، يدرك مدى هيبتهم وإجلالهم له، جل وعلا، من أن يجترءوا في التقدم بين يديه ليسألوه مالايجوز عليه، مع علمهم باستحالته، أو أن يجهلوا ماهم مقدمين عليه من أسئلة بين يَدَيّ مولاهم، فيسألوا مالا علم لهم به، مما لايجوز عليه، تعالى، فيكون آحاد أولئك المجترئين على الله بأقيستهم الفاسدة، وآرائهم الكاسدة، مع غلظتهم مع المولى، جل وعلا،

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ١٩٨ ، ص ٢٠٠ ، التفسير الكبير : ج١٤ ص٢٣٩ ، ص ٢٤٠ ، المواقف : ص ٣٠١ ، شرح المقاصد : ص ١١٢ - ١١٣ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٣ ٠

(٣) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ٩٩ ٠

وقلة تأدبهم في حضرته ، وتعبيرهم عن جنابه وحضرته بالألفاظ، والأحكام الجافة الجامدة - أعلم من أنبياء الله وأصفيائه به، تعالى · ولايرتكب هذه العماية إلا من خسىء بصره ، وانتكست بصيرته ·

أما الوجه الثاني من الاستدلال ، فهو كما قال السعد وغيره : إن الله علق رؤيته على استقرار الجبل ، وهو ممكن ، والمعلّق على الممكن ممكن مثله (١)

قال الرازي : وإنما قلنا: إن المعلّق على الجائز جائز ، لأن بتقدير وقوع ذلك الشرط الجائز ، إن لم يحصل المشروط ، لزم الكذب في كلام الله تعالى ، وإن حصل كان الجواز قبله حاصلا(٢)·

واعترض المعتزلة على هذا الوجه بأنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل، إما حال سكونه ، أو حركته ، والأول ممنوع ، إذ لو علقها حال السكون لزم حصول الرؤية، لكن الرؤية لم تحصل ، فعُلِم أن التعليق لم يكن حال الاستقرار ، فلزم الثاني، إذاً هو مسلم ، إذاً تعليق الرؤية على استقرار الجبل كان حال حركته واندكاكه · فعلى هذا يكون تعليق الرؤية على أمر محال ، لأن الاستقرار حال الحركة محال · وهذا الاعتراض أحد وجهي استدلالهم بالآية على نفي الرؤية (٣)·

والجواب : أن الشرط هو استقرار الجبل ، واستقرار الجبل هذا من حيث هذا المفهوم أمر جائز الوجود، فثبت أن الرؤية معلقة على أمر جائز الوجود· إذ استقرار الجبل عند حركته ليس بمحال ، إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، إنما المحال الاستقرار مع الحركة · واستقرار الجبل وحركته ذاتي الإمكان ، والإمكان الذاتي لايزول ، ولهذا صح جعله دكا ، فإنه لايقال:جعله دكا إلا فيما يجوز أن لايكون كذا· وهذا كما أن قيام زيد حال قعوده ممكن، وبالعكس · والمحال اجتماعهما(٤)·

---

(١) انظر : الإبانة : ص ٤٣، الإنصاف : ص ١٧٩، نهاية الأقدام : ص ٣٦٧، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٠ ، المحصل : ٢٧٥ ، المواقف : ص ٣٠٠ ·

(٢) الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٠ ·

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٦٥ ·

(٤) انظر : الاعتراض والرد عليه :   ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٠ - ٢٠١، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ٩٩ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٣ ·

ولهم اعتراضات أخر غير هذا ، في غاية الفساد والركاكة ، أعرضت عن ذكرها، والمذكور أَوْلَاها ، وهو بعدُ تمويهٌ وتدليس على العقول، إذ لو أخذنا بهذا الاعتراض وأجريناه في أحكامنا، وعقودنا، ومعاملاتنا، لما كان لمعنى الشرط ، والأحكام المعلَّقة، فيها، أية فائدة ، ولكان الشرط المنتفي الوقوع ممتنع الوقوع أبدا ، ولما حصل له تبدل البتة ٠ كأن يقول زيد - وهو جالس - لعبده : إن قمتُ فأنت حُرٌّ ، ولم يقم زيد فلم يعتق عبده ، فهل يقال : إن قيام زيد ممتنع بعد امتناعه منه ، لأنه علَّق الحكم - وهو العتق - على قيامه ، وقيامه حال قعوده ممتنع، ومحال ٠

وفي الآية أوجه أخر من الاستدلال على جواز الرؤية ، ذكر السعد منها اثنان وضعفهما ، مع أن قوة دلالتهما ظاهرة ٠

ذلك أن قوله تعالى :﴿لن تراني﴾ دليل جواز الرؤية ، إذ لو كانت مستحيلة لبيَّن سبحانه وتعالى لنبيه حكم هذه المسألة ، بحيث لاتدع مجالا للشك والالتباس ، ولقال تعالى حينئذ: لست بمرئي ، أو لا أُرى ، أو لاتجوز رؤيتي ، إذ الحالة كانت حالة الحاجة إلى البيان ، والحكمة تقتضي البيان عند الحاجة (١). يدل على هذا أنه لو كان في يد رجل حجر ، فقال له إنسان: ناولني هذا لآكله ، فإنه يقول له : هذا لايؤكل ، ولايقول له : لن تأكله ٠ ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة لقال له : لن تأكلها ، أي هذا مما يؤكل ، لكنك لن تأكلها ٠ فلما قال تعالى : ﴿لن تراني﴾، ولم يقل : لا أُرى ، أو لست بمرئي ، دل ذلك على جواز رؤيته تعالى (٢)٠

أما الوجه الآخر الذي ضعفه السعد ، فهو مما عزاه ابن فُوْرَك إلى الشيخ أبي الحسن ، ذلك أنه حمل التجلي ، على خلق الحياة في الجبل ، ومن ثَمَّ توجه الجبل لرؤية الله، تعالى (٣) . والسعد قد تحاشى التفسير المشهور، بمعنى ظهور الرب ، جل وعلا ، للجبل ، لأنه يستلزم أن قد كان بين الله، تعالى، وبين الجبل حجــاب

---

(١) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ١ ص ٣٩٢ ٠

(٢) انظر : التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٤٠ ٠

(٣) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٣ ، شرح المقاصد: ج ٢ ص ١١٤ ٠
وانظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٠٨، المحرر الوجيز : ج ٦ ص ٦٩ - ٧٠ ٠

فارتفع ، وظهر للجبل(١)، وهذا عند السعد مما لايليق بصفات الله، تعالى، فالصواب عنده التفسير الأول . ثم ضَعَّف الاستدلال بجواز الرؤية المستنبط من هذا التفسير ، أيضا . ولعل سبب ضعفه عنده عدم صحة التفسير المذكور ذاته ، لا أنه بعد صحته لايدل على جواز الرؤية .

والحق أن هذا الوجه من الاستدلال قوي جدا، ويفيد جواز رؤيته، تعالى، ولو مع اندكاك الرائي .وتدهده فأما على التفسير المنقول عن الأشعري فدلالته ، ظاهرة، ولايمتنع أن يخلق الله تعالى في ذات الجبل الحياة، والعقل، والفهم ، ومن ثَمَّ خلق الرؤية فيه متعلقة بذاته العلية ، سبحانه وتعالى ، والدليل عليه قوله، تعالى:﴿ياجبال أَوِّبِي معه والطير﴾(٢)، وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحياة، والعقل فيه . فإذا علم ذلك ، كان المقصود من هذا التجلي تقرير أن الإنسان لايطيق رؤية الله تعالى، وأنه متى ما توجَّه النظر إليه اندك واحترق ، بدليل أن الجبل مع عظمته لما رأى الله تعالى، آنذاك، اندك، وتفرقت أجزاؤه(٣).

هذا إن حملنا التجلي على هذا المعنى، أما إن حملناه على التفسير المشهور وهو الظهور، كما وردت بذلك عدة روايات مرفوعة ، مؤيدة بالمنقول عن بعض الصحابة والتابعين(٤)، مع دلالة سياق النظم عليه ، فيكون أولى من التفسير السابق، فهو، أيضا، يدل على جواز رؤيته، تعالى ، فحيث جاز أن يتجلى ويظهر الرب، جل، وعلا، للجبل ، وهو جماد لاثواب له، ولاعقاب ، فظهوره وتجليه لعباده المؤمنين أولى. وإنما منعهم الله من رؤيته في الدنيا لعدم إطاقتهم ذلك ، مثل عدم إطاقة الجبل(٥).

وتحاشي السعد،وغيره من المتكلمين، لتفسير التجلي بهذا المعنى،غير سديـــد

---

(١) انظر : المرجعين السابقين : نفس الصفحات . وانظر : تمهيد الأوائل : ص٣٠٨-٣٠٩

(٢) سورة سبأ ، الآية ١٠ .

(٣) انظر : التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٤٢ .

(٤) انظر : تفسير ابن جرير : ج ٩ ص ٥٢ - ٥٤ ، تفسير ابن كثير : ج ٣ ص ٤٦٦ - ٤٦٨ ، تفسير الخازن وتفسير البغوي بهامشه : ج ٢ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .

(٥) انظر : حادي الأرواح : ص ٢٠٣، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢١٣ - ٢١٤ .

فإنه تجل يليق بجلاله ، لا كما هو من خصائص الأجسام والأعراض ، والعجب منهم كيف فرقوا بين التجليين؟، فأجازوا تجليه تعالى للجبل حالة كون الجبل رائيا له ، ومنعوا من تجليه هو وظهوره للجبل ، مع أن رؤية الجبل لله، تعالى، لاتتحقق إلا بعد ظهوره تعالى ، وزوال شيء من الحجب · فأي فرق بين التجليين ، إذ كلاهما ظهور للمولى، جل وعلا، وزوال شيء من الحجب التي احتجب بها، تعالى، عن خلقه· لكن الظهور الأول وقع على الجبل مع كونه رائيا ، والآخر وقع عليه دون كونه رائيا

ومن أوجه الاستدلال في هذه الآية، مما لم يذكره السعد ، أن الله تعالى قال لموسى : ﴿لن تراني﴾ وعلق رؤيته على استقرار الجبل ، بقوله :﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ ، فلو كانت رؤيته تعالى ممتنعة امتناعا ذاتيا ، لما تلطف سبحانه وتعالى مع موسى ، عليه السلام، في الجواب، ولما علقها على شيء ممكن ، بل لآيسه وعاتبه على سؤاله ، ولنهاه وزجره ، كما فعل سبحانه مع بعض الأنبياء ، حيث عاتب نوحا ، عليه السلام ، بطلب انجاء ولده الكافر ، من الغرق ، بقوله : ﴿إني أعظك أن تكون من الجاهلين ﴾(١)، وكما عاتب آدم ، عليه السلام ، على الأكل من الشجرة بقوله : ﴿ألم أنهكما عن تلكما الشجرة﴾(٢)·

وفي المقابل لم يعاتب، سبحانه وتعالى، بعض الأنبياء على ما سألوه تعالى ، فحينما قال إبراهيم ، عليه السلام : ﴿ رب أرني كيف تحي الموتى﴾، لم ينكر عليه سؤاله ، بل قال تعالى : ﴿أو لم تؤمن﴾ فقال، عليه السلام : ﴿ بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾(٣)· وحينما قال عيسى، عليه السلام : ﴿اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا﴾(٤) لم ينكر عليه سؤاله ·

ففي إنكاره، تعالى، على نوح وآدم ، عليهما السلام ، دليل على عدم جواز ماطلب ، وعدم الإنكار على إبراهيم، وموسى، وعيسى ، عليهم السلام ، دليل الجواز وعدم الاستحالة· وحيث لم يؤيس الله تعالى موسى، عليه السلام ، بل أطمعه

---

(١) سورة هود ، الآية٤٦.
(٢) سورة الأعراف ، الآية ٢٢.
(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٦٠.
(٤) سورة المائدة ، الآية ١١٤.

ورجّاه،حيث علق الرؤية على ماهو جائز الوجود، دَلَّ هذا على جواز رؤيته تعالى(١)٠

ومن هنا يعلم أن ما استدل به المعتزلة، من منع رؤيته بأن الله، تعالى، ماذكر سؤال الرؤية إلا وقد استعظمها ، كما في الآيات السابقة الذكر ، استدلال كاذب ، خاطىء ، فإن أولئك الذين استعظم الله تعالى سؤالهم رؤيته ، لم يكونوا أنبياء، ولم يكونوا قد سألوا انبياءهم على وجه التعلم وطلب المعرفة بربهم ، ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم ، كما فعل سيدنا موسى ، عليه السلام ، بل كان طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا٠ ولهذا استعظم الرب، جل وعلا، إنزال الملائكة ، واستكبر إنزال الكتب، مع إمكانهما ٠ ولو كان الاستعظام والاستكبار لأجل امتناع الرؤية ، لمنع موسى، عليه السلام ، قومه عن ذلك ، كما منعهم حين طلبوا أن يجعل لهم إلها ٠ فزجرهم عن أن يجعل لهم إلها ، ولم يزجرهم عن سؤالهم إياه رؤية الله تعالى(٢)٠

وبعد فإن دلالة هذا الدليل من تلك الأوجه على جواز الرؤية دلالة ظاهرة قوية، لاتقدح فيه تلك الاعتراضات التي لاتعدو كونها شبها وتمويهات ٠

وقد عكس نفاة الرؤية هذا الدليل على أهل السنة ، بأن في الآية مايفيد امتناع الرؤية ، وهو قوله تعالى :﴿لن تراني﴾ فاستدلوا بهذا النص على امتناع رؤيته تعالى ، فإن «لن» موضوعة لتأبيد النفي ، فتكون رؤيته تعالى منفية أبدا، وفي سائر الاحوال، والأزمان، والأشخاص ، كقوله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾(٣)(٤)٠ وقوله تعالى: ﴿إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له﴾(٥)(٦)٠

---

(١) انظر: كتاب التوحيد للماتريدي: ص ٧٨ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٢ ٠ ٣٩٣ ، حادي الأرواح : ص ٢٠٣ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢١٣ ٠

(٢) انظر : رد الدارمي على المريسي : ص ٥٨ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٥ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١١٥ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٣ ٠

(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٤ ٠

(٤) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٦٤ ، المغني في أبواب التوحيد : المجلد الأول : ج ٤ ، رؤية الباري : ص ١٦١ - ١٦٢ ، ص ١٦٩ ٠

(٥) سورة الحج ، الآية ٧٣ ٠

(٦) انظر : الكشاف : ج ٢ ص ١١٣ ، التفسير الكبير : ج ١٤ ص ٢٤٢

والجواب : امتناع إفادة «لن» التأبيد، حيث لم يثبت هذا النقل عن أئمة اللغة، ولا عرف ذلك ولا اشتهر· بل هو موضوع للنفي المؤكد في المستقبل ، سواء طال الزمان المستقبل، أم قصر · يدل على ذلك صحة الاستثناء بعده بإيقاع الفعل معلقا على شرط جائز ، كقول أخي يوسف ، عليه السلام : ﴿فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي أو يحكم الله لي وهو خير الحاكمين﴾(١)، وكقوله تعالى: ﴿ ولن يتمنوه أبدا﴾(٢) ولاشك أنهم يتمنونه في الآخرة للتخلص من العقوبة ، لقوله تعالى : ﴿ونادوا يامالك ليقض علينا ربك﴾(٣)· قال ابن مالك :

ومن رأى النفي بلن مؤيدا *** فقوله اردد وخلافه اعضدا(٤)

وعلى فرض التسليم بإفادة «لن» النفي المؤيد ، فليكن هذا النفي المؤيد محمولا على وقت مخصوص ، لا على عموم الأوقات ، وهو الرؤية في الحياة الدنيا، يدل عليه وقوع هذا الجواب لسؤال موسى ، عليه السلام ، الرؤية في الحياة الدنيا· وعلى فرض استغراق النفي في «لن» جميع الأوقات، إلا أنه يجب حمل النفي على الرؤية في الدنيا، توفيقا بين الأدلة (٥)·

وأما جعل «لن» في الآية ، كـ«لن» في الآيتين السابقتين في إفادتهما عموم النفي المؤيد· فتمثيل مع الفارق ، ذلك أن استفادة النفي المؤكد المؤبد في قوله تعالى: ﴿لن يخلقوا ذبابا﴾ وقوله :﴿ولن تفعلوا﴾ ليس من حرف النفي «لن»، بل هو لأمـــر

---

(١) سورة يوسف ، الآية ٨٠ ·

(٢) سورة البقرة ، الآية ٩٥ ·

(٣) سورة الزخرف ، الآية ٧٧ ·

(٤) انظر : الكافية الشافية بشرح ابن مالك : ج٣ ص ١٥١٥ ، ص ١٥٣١، وانظر : شرح المفصل : ج ٨ ص ١١٢ ، مغني اللبيب : ج ١ ص ٣١٤ - ٣١٥ ·

(٥) انظر الجواب في :- تمهيد الأوائل : ص ٣٠٦ ، الإنصاف : ص ١٧٩، أصول الدين : ص ٩٩ - ١٠٠ ، الأربعين في اصول الدين : ص ٢١٥ ، التفسير الكبير : ج١٤ ص ٢٤٢ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١١٥ ، شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٢٢، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢١٤ ·

خارج عن «لن»، وهي القرينة العقلية ، وحكم الضرورة والبديهية ، بحسب المشاهدة الواقعية ، وهي استحالة إتيان البشر بسورة مثل سور القرآن ، أو خلق ذباب واحد· بدلالة أنه لم يقع ، بسبب الاستحالة الذاتية (١)·

* أما الآية الأخرى والتي استدل بها السعد على جواز رؤيته تعالى ، لكن لا على سبيل القطع ، فهو الاستدلال بقوله تعالى : ﴿لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير﴾(٢)· وقد عزا هذا الاستدلال إلى الأصحاب ، ويعني بهم الأشاعرة(٣)

فقول السعد: «ربما يلزم جوازها» دليل على أن هذا الوجه من الاستدلال ليس بحاسم ولاقاطع في الباب·

والحق أن التمدح بنفي الشيء لايستدعي جوازه استنادا إلى نفس النص ، ولكن يعلم من أدلة أخرى · لجواز أن يكون التمدح بالنفي واجبا، أبدا، في سائر الأوقات، والأحوال ، إذ لو زال للزم منه الباطل والمحال ، كقوله تعالى: ﴿بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبه﴾(٤)، فتمدح، سبحانه، وتعالى، بنفي الولد والصاحبة عنه ، وهذا التمدح لايزول ، لأنه تمدح عائد الى الذات ، وما كان عائدا إلى الذات استحال زواله ، إذ التمدح به يراد به إثبات معنى ثبوتي لله تعالى ، وهو كمال ربوبيته وقهره ، وكمال صفاته وذاته · وكالتمدح بنفي السنة والنوم عنه ، في قوله تعالى ﴿لاتأخذه سنة ولانوم﴾(٥) المتضمن إثبات كمال قيوميته .

---

(١) انظر : حاشية الصبان على الأشموني: ج ٣ ص ٢٧٨، حاشية الخضري: ج ٢ ص ١١٠ ، مغنى اللبيب : ج ١ ص ٣١٤ - ٣١٥ ، رؤية الله تعالى : ص ٤٣ - ٤٤ ·

(٢) سورة الأنعام ، الآية ١٠٣ ·

(٣) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٠٤ ، الإنصاف : ص ١٨٢- ١٨٣ ، التفسير الكبير : ج ١٣ ص ١٣٠ - ١٣١ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٤ ، المواقف : ص ٣٠٩ ·

وانظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤٣٨ - ٤٣٩ ·

(٤) سورة الأنعام ، الآية ١٠١ ·

(٥) سورة البقرة ، الآية ٢٥٥ ·

وكالتمدح بنفي الموت عنه، في قوله تعالى ﴿وتوكل على الحي الذي لايموت﴾(١) المتضمن إثبات كمال حياته . وكالتمدح بنفي اللغوب عنه ، في قوله تعالى : ﴿ومامسنا من لغوب﴾(٢)، المتضمن إثبات كمال قدرته ونفوذ مشيئته · ففي هذه الآيات وغيرها التمدح فيها عائد الى الذات ، فلا يزول ، إذ لو زال للزم ثبوت ضد تلك المعاني وهو محال عقلا، فيمتنع ·

وهكذا التمدح بنفي الرؤية في الآية السابقة ، هي عند نفاة الرؤية راجعة إلى الذات العلية ، وهي تتضمن مدحا ثبوتيا عندهم ، وهي امتناع كونه، تعالى، جسما، أو عرضا ، أو ذا صورة أو لون ، مما هي من لوازم الرؤية ، فالمعنى الثبوتي هو كمال تنزهه وتقدسه عن مشابهة الخلق ، وسمات الحدوث والزوال(٣)·

غير أن المستدلين بالآية على جواز الرؤية ، وهم الأشاعرة ، يمنعون كون التمدح بنفي الرؤية راجعا إلى الذات ، أو إلى صفات الذات ، بل يرونه عائدا إلى صفات الفعل ، إذ عندهم الرؤية بخلق الله تعالى ، ونفيها بخلق ضدها ، وأفعال الله، تعالى، عندهم حادثة ، يجوز زوالها ، وزوال الممادح الراجعة إليها ، إذ لايلزم منه شيء محال، فلا يلزم تغير في القديم، ولا نقص في الذات(٤)، وذلك مثل قوله، تعالى : ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾(٥)، وقوله تعالى ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾(٦)، وغيرها من الآيات ، إذ نفي إتيان الله، تعالى، كل نفس هداها ، وجعل الناس أمة واحدة ، لايلزم منه نفي الممادح عنه ، ككونه تعالى له مطلق القدرة على ذينك الفعلين ، فمتعلقات القدرة والمشيئة راجعة إلى صفات الفعل،

---

(١) سورة الفرقان ، الآية ٥٨ ,

(٢) سورة ق ، الآية ٣٨ .

(٣) انظر هذا الاعتراض للنفاة على الاستدلال بالآية بذلك الوجه في : المغني في أبواب التوحيد والعدل : المجلد الأول : ج ٤ ، رؤية الباري : ص ١٥٢ - ١٥٣ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢١ - ١٢٢ ·

(٤) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٢، وانظر : شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص

(٥) سورة السجدة، الآية ١٣.

(٦) سورة هود، الآية ١١٨ .

والله تعالى له أن يفعل وأن لايفعل ، وزوال فعل بعينه ، أو امتناع الرب من فعله، لايستلزم نفي المادح عنه باتفاق الكل ، إنما زوال المادح عن ذلك الحادث ، المفعول بعينه ٠

وقد اعترض السعد على هذا الوجه من الاستدلال باعتراض آخر ، وهو أن هذا الوجه من الاستدلال مبني على أن التمدح في الآية راجع إلى كل قضية من تلك القضيتين على حدة ، وهما : ﴿لاتدركه الأبصار﴾ و ﴿وهو يدرك الأبصار﴾، بخلاف ما إذا كان راجعا إلى المجموع (١)٠

على أن هذا الاستدلال لايستقيم للأشاعرة ، على وجه الخصوص ، لأنهم لم يطردوا دليلهم هذا - أعني كون التمدح بالنفي يستلزم جواز حصول المنفى - كما في منعهم تعلق قدرة الرب ، جل وعلا ، بالظلم ، إذ الامتناع فيه ذاتي، لاشرعي عندهم (٢)، مع أن قوله تعالى : ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾(٣)، وقوله تعالى: ﴿ولايظلم ربك أحدا﴾(٤) فيهما تمدح بنفي الظلم ، ولولا جواز وقوع الظلم منه، تعالى، لما تمدح بنفيه عنه ، إذ العدم المحض لايصلح للمدحة ٠

غير أن أهل السنة، والمتكلمين، من الأشاعرة، والماتريدية، لهم طريق في تفسير الرؤية المنفية ، وهي وإن كانت لاتدل على جواز الرؤية ، لكن بالعلم بهذا التفسير يمتنع حمل نفي الإدراك ، على نفي الرؤية مطلقا ، وبعدها يمكن التوفيق بينها، وبين الآيات الدالة على جواز الرؤية ، بل وقوعها ٠ فليس هذا التفسير إلا طريقاً للجمع بين النصوص التي ربما أبان ظاهرها التعارض ، فيكون هذا التفسير جوابا حاسما لدفع الشبهة وإزالة الوهم واللبس ٠

وهذا التفسير راجع إلى إيضاح المراد من لفظ «الإدراك» المنفي في الآية ، فهم يرون أن «الإدراك» هو الإحاطة بالشيء، أي رؤيته، تعالى، على سبيل الإحاطة به، فهو أخص مطلقا من الرؤية، فهو رؤية مخصوصة، ونفي الأخص لايستلزم نفي الأعم.

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٢ ٠

(٢) تقدمت هذه المسألة ، انظر ص ج٣ ص ١١٠١ من البحث ٠

(٣) سورة فصلت ، الآية ٤٦ .

(٤) سورة الكهف ، الآية ٤٩ .

فكل إدراك رؤية ، وليس كل رؤية إدراك ٠

ومثل هذا الإدراك المنفي ، وهو الإحاطة بالشيء ، مع ثبوت رؤيته ، قوله تعالى : ﴿فلمّا تراءا الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون ، قال كلا﴾(١) فلم ينف موسى ، عليه السلام، الرؤية ، وإنما نفى الإدراك ، الذي هو الإحاطة ٠ فكذا المولى ، جل وعلا، لايدرك ، أى لاتحيط به الأبصار ٠ فعلى هذا فلا تعارض بين هذه الآية، وبين الدلائل المثبتة للرؤية ، بل هذه وردت بنفي غير ماوردت تلك بإثباته، إذ الرؤية والإدراك غيران (٢)٠

قال النسفي : «حكى الأشعري هذا الجواب في كتابه في نقض أوائل الأدلة على الكعبي عن جماعة من البصريين ، منهم عبدالرحمن بن أبي رؤية ، وزهير الأثري، وأبو معاذ التومني ، وأبو المغيرة البصري ، وإلى هذا ذهب أبو العباس القلانسي، وهو اختيار الشيخ أبي منصور الماتريدي»(٣)

وقد ورد مثل هذا التفسير عن بعض الصحابة والتابعين ، فعن ابن عباس، رضي الله عنه، أنه قال :«لايحيط بصر أحد بالملِك»، وعن قتادة أنه قال : «هوأعظم من أن تدركه الأبصار »، وعن عطية العوفي أنه قال في قوله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾(٤): هم ينظرون إلى الله ، لاتحيط أبصارهم به من عظمته ، وبصره محيط بهم ، فذلك قوله تعالى : ﴿لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾(٥)(٦)٠

---

(١) سورة الشعراء ، الآية ٦١ ، ٦٢

(٢) انظر : التوحيد للماتريدي : ص ٨١ ، تفسير الطبري : ج ٧ ص ٢٩٩ - ٣٠٠ ، الإنصاف : ص ١٨٣ - ١٨٤ ، الإرشاد : ص ١٨٢ - ١٨٣ ، الفصل : ج ٣ ص ٢ - ٣ ، الغنية في أصول الدين : ص ١٤٥ - ١٤٦ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤٣٧ ، التفسير الكبير : ج ١٣ ص ١٣٣ - ١٣٤، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١١٣ - ١١٤ ، الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ٢٥١ ، حادى الأرواح : ص ٢٠٧ - ٢٠٩ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢١٥ ٠

(٣) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤٣٨ ٠

(٤) سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ ، ٢٣ ٠

(٥) سورة الانعام ، الآية ١٠٣ ٠

(٦) انظر : تفسير الطبري : ج ٧ ص ٢٩٩ - ٣٠٠ ، تفسير ابن كثير : ج ٣ ص ٣٠٣ ، تفسير القرطبي : ج ٧ ص ٥٤ ٠

غير أن بعض السلف ذهب في تفسير الآية تفسيرا آخر ، حيث حمل الإدراك على الرؤية ، كما هو رأي المعتزلة ، لكن خص هذا النفي بالحياة الدنيا، دون الآخرة جمعا بين الأدلة ٠

فعن إسماعيل بن علية أنه قال في هذه الآية : هذا في الدنيا٠ وهذا قول السيدة عائشة أم المؤمنين ، حيث ذهبت إلى نفي رؤية النبي محمد، صلى الله عليه وسلم ، ربه في الحياة الدنيا، أخذا بقوله تعالى : ﴿لاتدركه الأبصار﴾مع كونها تثبت رؤيته، تعالى، في الآخرة للمؤمنين ، فهي رضي الله عنها ، حملت الإدراك المنفي على الرؤية لكن خصته بالحياة الدنيا فقط(١)٠

ومن السلف من ذهب إلى أن الإدراك المنفي هو الرؤية نفسها ، لكنه وَجَّه نفي الإدراك إلى الكل ، حيث قال في : ﴿لاتدركه الأبصار﴾ : أى جميعها٠ أى أن السلب مُتوجِّه إلى العموم ، فيفيد ثبوت الرؤية للبعض، وهم المؤمنون في الجنة ، جمعا بين الأدلة(٢)٠

وقد استدل المعتزلة بهذه الآية أعني قوله تعالى : ﴿لاتدركه الأبصار﴾ على نفي الرؤية وامتناعها ، وجعلوها العمدة من أدلتهم السمعية ، فأنا أذكر وجه الدلالة في الآية عندهم، ورد أهل السنة عليهم بشكل مختصر ٠

فقد استدل المعتزلة بهذه الآية على امتناع رؤية الباري، جعل وعلا، من وجهين:-

الوجه الأول : أن الإدراك المضاف إلى الأبصار هو بعينه الرؤية البصرية ، أو هما متلازمان ، لايصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر ٠

فالآية نفت رؤية الأبصار لله، تعالى ، وهذا النفي يتناول جميع الأبصار في جميع الأوقات ، لأن الجمع المعرف باللام - وهو الأبصار - عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق ، بإجماع أهل العربية، والأصول ، والتفسير ، وبشهادة استعمال الفصحاء ٠

---

(١) انظر تفسير الطبري جـ٧ ص٣٠٢ ، تفسير ابن كثير جـ٣ ص ٣٠٢ ٠
(٢) انظر : المرجعين السابقين ، نفس الجزء والصفحة ٠

فالله تعالى أخبر أنه لايراه أحد في المستقبل ، فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه ، وهو محال ٠ لأن النكرة في سياق النفي تعم (١)٠

الوجه الثاني : أن نفي إدراكه تعالى بالأبصار وارد مورد التمدُّح، والتمدُّحُ فيه عائد إلى الذات ، فيكون نقيضه وهو الإدراك بالبصر نقصا ، وهو على الله تعالى محال٠ وهذا الوجه يدل على نفي الجواز(٢)٠

وقد أجاب الأشاعرة عن هذين الوجهين ، أما الأول فبمنع بعض مقدمات الدليل ، كمنع كون الإدراك هو بعينه الرؤية ، أو هما متلازمان ، بل الإدراك رؤية مخصوصة ، وهو رؤية الشيء على سبيل الإحاطة بجوانب المرئي، اذ حقيقته النيل والوصول والبلوغ ، كما تقدم ٠

فقولهم :«لايصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر» دعوى ممنوعة ، بل يصح أن يقال : رأيته وما أدركه بصري ، أي لم يحط به ٠

والحاصل أن القول بكون الإدراك هو بعينه الرؤية، أو هما متلازمان، مجرد دعوى تكذبها اللغة ٠ وقد سبق النقل عن بعض السلف في التفريق بين الإدراك والرؤية، عند تفسيره لهذه الآية ٠

وكمنع إفادة النص العموم والاستغراق ، لأن «تدركه الأبصار» موجبه كلية، وقد دخل عليها النفي ، فَرَفَعَهَا ، ورفْعُ الموجبة الكلية ، سالبة جزئية ٠ بمعنى أن الآية أفادت سلب العموم ، لاعموم السلب . والفرق بينهما أن في الأول يعتبر العموم الذي في القضية ثم يورد عليه النفي ، وفي الثاني العكس ٠ وعلى فرض احتمال النص للتوجيهين ، تنتفي دلالة الدليل على مدعاهم ، إذ غايته الظن ، مع احتمال الطرف الآخر ، وما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال ٠

هذا مع فرض التسليم بكون «اللام» في «الأبصار» للعموم والاستغراق ، وإلا انعكست القضية ، فنقول : «لاتدركه الأبصار» سالبة مهملة والمهملة في قوة الجزئية٠فالمعنى حينئذ: لاتدركه بعض الأبصار ، وتخصيص البعض بالنفي يدل

---

(١)،(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٣٣ ، المغني في أبواب التوحيد والعدل : المجلد الأول ج ٤ رؤية الباري : ص ١٤٥ ، ص ١٥٠ - ١٥٣ ٠

بالمفهوم على الإثبات للبعض ، فالآية حجة لنا لاعلينا .

أو أن هذا النص الذي يفيد منع الرؤية عام ، والنصوص الأخرى الدالة على الجواز والوقوع خاصة ، والخاص مقدم على العام ، والعام محمول عليه .

وكمنع العموم والاستغراق في جميع الأزمان، على فرض التسليم بالمنع لعموم الأشخاص ، لأن النفي في الآية جاء سالبة مهملة ، لا دائمة ، بالنسبة للأزمان، ونحن نقول بموجبه حيث لايرى في الدنيا .

أما الوجه الثاني ، فإن الاعتراض عليه بأن ماذهبتم إليه من كون نفي إدراكه، تعالى، بالأبصار وارداً مورد التمدح ، والتمدح فيه راجعاً إلى الذات ، فلو ثبت نقيضه للزم منه النقص على الذات العلية ، مجرد دعوى ، لادليل عليها(١) . بل الحق أن التمدح بالنفي عائد إلى صفات الفعل ، لا إلى الذات، ولا إلى صفات الذات، ومعلوم أن التمدح بنفي صفات الفعل ، لايستلزم من ثبوت ضده زوال المادح عنه تعالى(٢)، لأن له، تعالى، أن يفعل وأن لايفعل ، وفي كلا جانبي الأمر المترجح، من الفعل وعدم الفعل، مدحة له تعالى . ورؤيته، تعالى، بالأبصار، أو عدم رؤيته، من فعله هو تعالى ، عند أهل الحق ، لأنه تعالى هو الذي يخلق الرؤية والإدراك في الرائين ، وهو الذي ينفيه ويمنعه . فصح بذلك عود التمدح بالنفي إلى صفات الفعل لله، تعالى . وبذا تبطل هذه الحجة أيضا . وقد تقدم طرف من الكلام على هذا الوجه، عند استدلال أهل السنة بهذا الدليل، على جواز رؤيته، تعالى .

ثم على فرض احتمال النص تردد التمدح بين عوده إلى الذات ، أو إلى صفات الفعل ، ليتكافآ فيتساقطا ، إلا أن الذي يرجح عوده إلى صفات الفعل انضمام أدلة أخرى، من الكتاب والسنة، تدل على وجه القطع على جواز الرؤية، بل وقوعه . فهذه الآية وإن لم تفد جواز الرؤية ، كما سلف ، إلا أنها لا تمنعه .

---

(١) انظر أجوبة الأشاعرة على شبه المعتزلة في :-
التفسير الكبير : ج ١٣ ص ١٣٢ - ١٣٥ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٣ - ٢١٤ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١١٣ - ١١٤ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٢ .

وبعد فقد اكتفى السعد بهذين الدليلين على جواز رؤيته، تعالى ، ولاشك أن الدليل الأول دلالته قويه ، لاتقف أمامه تلك الشبه والاعتراضات التي اعترض بها نفاة الرؤية ، وأما الدليل الثاني فعلى الرغم من كونه لايرقى إلى الدلالة على المدّعى، على وجه لايحتمل الشك والاعتراض ، الا أنه لايدل على انتفاء الرؤية وامتناعها عقلا، أو شرعا ٠ فهو لايتعارض مع أدلة الجواز الأخرى ، بل أدلة الوقوع ، وبانتفاء التعارض يمتنع تمسك النفاة به على صحة مدعاهم ٠

وهناك أدلة أخرى دالة على جواز الرؤية ، ربما أعرض السعد عنها، لأنها ليست نصا في حسم النزاع ، والدلالة على المطلوب ، أو اكتفاء بأدلة الوقوع ٠

لذا فاكتفي بما اكتفى به السعد ، إذ بعد القطع بثبوت أدلة الوقوع ، والقطع بدلالتها على الرؤية، ينتفي شغب النفاة ، وتنقطع شبههم وتلبيساتهم ٠

* أما المسألة الثانية في هذا المبحث ، فهي مسألة وقوع الرؤية، والأدلة التي ساقها السعد على هذا المطلب ، حيث بَيَّن السعد ، كغيره من المتكلمين أن الوقوع يثبت بالسمع دون العقل ٠ وهو أمر لانزاع فيه ٠

وقد استدل السعد أولا بالإجماع ، أي إجماع الصحابة ، ومَن بعدهم مِن التابعين، قبل ظهور المخالفين، على جواز الرؤية ، بل وقوعها في الآخرة للمؤمنين(١)٠

والحق أن الإجماع، المستند الى نصوص الكتاب والسنة، مِن أقوى الأدلة ، بل أظهرها وأوكدها، في الدلالة على المدّعى ، إذ قد عصم الله، تعالى، هذه الأمة أن تجتمع، سلفا وخلفا ، على ضلالة، وعقيدة باطلة ، كيف وإثبات الرؤية مروي تواترا عن جمع غفير من صحابة النبي، صلى الله عليه وسلم ٠ ومعلوم بعد هذا أن خارق الإجماع، فيما لم يعلم ضرورة من الدين، يفسق.ولئن نحكم على

---

(١) انظر حكاية الإجماع في : رسالة الثغر : ص ٧٢ ، مقالات الإسلاميين : ص ٢٩٢ ، الإنصاف : ص ١٧٦ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٣٥ - ٣٣٦، الشريعة : ص ٢٥١ - ٢٥٢، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤٠٠ ، المواقف وشرحه: ج ٣ ص ١٠٩ ، منهاج السنة : ج ٢ ص ٣١٦ - ٣١٧ ، حادي الأرواح : ص ٢٠٢، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨، تفسير ابن كثير : ج ٨ ص ٣٠٥ ٠

نفاة الرؤية ، وهم أُولُوا البدع والضلالات ، خير من أن نحكم على أمة محمد ، صلى الله عليه وسلم ، بما فيهم الصحابة والتابعين، ومن تبعهم من أئمة الهدى، بالفسق والضلالة، واعتقاد المحال، الذي لايليق بجناب المولى ، جل وعلا · مما قد اهتدى إليه جهال المعتزلة ، وحثالة المبتدعة ، بعدهم بزمن طويل ·

كما استدل، ثانيا، بثلاثة آيات من كتاب الله، تعالى ، تدل دلالة ظاهرة مؤكدة، لاتقبل الريب ، على وقوع الرؤية للمؤمنين ، يوم القيامة ، ولِأَنَّ الآية الأولى، وهي قوله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾(١) أقوى نصوص الكتاب، في الدلالة على رؤية المؤمنين ربهم، جل وعلا، كانت اعتراضات النفاة عليه متعددة .

من خلال عرض كلام السعد للاستدلال بهذه الآية ، أبان عن الخلاف في معنى النظر المُعَدَّى بإلى بأنه جاء على ثلاث معان ، فهو إما بمعنى الرؤية ، الذي هو إدراك حاسة البصر للشيء المرئي ، فيكون النظر مرادف للرؤية · وإما بمعنى شيء ملزوم للرؤية ، عادة وعرفا ، لا عقلا ، وهو فتح العين الباصرة، وتقليب الحدقة، طلبا للإبصار، فلازم النظر الرؤية ، لكون النظر من مقدماته وأسبابه · وإطلاق الملزوم على اللازم شائع في اللغة · فعند السعد يلزم من هذا أن إثبات الملزوم، وهو تقليب الحدقة إثبات للازمه ، وهو الرؤية(٢)·

وهذا الذى ذكره السعد، من كون النظر ملزوم للرؤية ، وأن الرؤية لازم له، أشار إليه بعض المتكلمين ، كالرازي ، حيث قال في بعض كتبه:

«النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية ، أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته · والأول هو المقصود ، والثاني يوجب الامتناع عن إجرائه على ظاهره····، فوجب حمله على لازمه ، وهو الرؤية ، لأن من لوازم تقليب الحدقة الى سمت المرئي حصول الرؤية»(٣)· :

---

(١) سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ ، ٢٣ ·

(٢) انظر : أشرف المقاصد(مخطوط): الجزء الثاني : ورقة ٥٣/ب ·

(٣) انظر : معالم أصول الدين : ص ٧٥ ، وانظر : المحصل : ص ٢٧٧ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ·

ولعل السعد أخذ عنه هذه الفكرة ، وصاغها تلك الصياغة ، وجعل معاني النظر ثلاثة بدل اثنين ، كما هو عند الرازي ٠

والذي أراه أن الصواب كون الرؤية ملزومة لتقليب الحدقة جهة المرئي ، فيكون تقليب الحدقة لازم الرؤية ، فيلزم من ثبوت الملزوم ، ثبوت اللازم، أي يلزم من ثبوت الرؤية ثبوت لازمه ، وهو تقليب الحدقة وتوجيهها جهة المرئي ، طلبا لرؤيته ، ولايلزم من تقليب الحدقة الرؤية ٠

وعلى هذا الرأي يكون اطلاق الرؤية، والذي هو النظر، على لازمه، والذي هو تقليب الحدقة، اطلاقاً مجازياً،من باب تسمية الشيء باسم سببه،كما سيأتي في المعنى الثالث٠وإنما كان اطلاقه على الرؤية مجازياً، لأن اثبات اللازم لايستلزم إثبات الملزوم٠

وأما على رأي السعد يكون إطلاق النظر،والذي هو تقليب الحدقة ، على الرؤية إطلاقاً حقيقياً ، لأن في إثبات الملزوم ، وهو تقليب الحدقة ، إثباتاً للازمه ، وهو الرؤية ، فمهما وُجِد تقليب للحدقة وُجِدت معه رؤية ٠

وأما المعنى الثالث للنظر المعدى بإلى ، فهو أنه موضوع حقيقة لتقليب الحدقة، جهة المرئي، التماسا لرؤيته ، ثم أطلق، بعد ذلك، مجازا على الرؤية ، من باب تسمية الشيء باسم سببه ، وهو إطلاق شائع ومشهور في لغة العرب(١)٠

والفرق بين هذا الرأي والرأيين السابقين ، أن الرأيين السابقين نص في إثبات الرؤية ، عند إطلاق النظر ، لأنها إما مرادفة للنظر ، وإما كونها لازمة عن معنى النظر ، والذي هو تقليب الحدقة ، وإثبات اللازم حتمي، إذا ماثبت الملزوم ، فلا يحتاج مع هذين الرأيين إلى قرينة لفظية، أو حالية، لحمل النظر على الرؤية، على إدراك العين للمرئي ٠

بينما الرأي الثالث يحتاج إلى القرينة ٠

ومهما يكن فإن رؤية الله تعالى ثابتة للمؤمنين ، في الجنة ، من مدلول الآية، على التفسيرات الثلاثة للنظر .

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٨، المواقف : ص ٣٠٦ - ٣٠٧ ٠

أما على المعنى الأول فظاهر ، لأنه مرادف له ، وأما على المعنى الثاني، فلأن إثبات الملزوم يستلزم إثبات لازمه · وأما على المعنى الثالث ، فلامتناع المعنى الحقيقي ، بدلالة القرينة الحالية العقلية ، وهي استحالة تقليب الحدقة جهة المولى ، جل وعلا ، ولاستحالة كونه في جهة عند الأشاعرة، بما فيهم السعد ، لذا فتعين المجاز ، وأقرب المجازات الرؤية ، لأن تقليب الحدقة سبب في حصولها ، فهو أولى من الإضمار، الذي ذهب إليه المعتزلة ، لأن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة ، ولاقرينة معينة ، فالتعيين تحكم لايجوز لغة (١)·

هذا ماذكره السعد من آراء في معنى النظر المعدى بـ «إلى» ، وغيره ، كالرازي، ذكر رأيين فقط ، وهما الأول والثالث ، عند السعد ، ولم يذكر المعنى الثاني . ولنا أن نجعل رأيي السعد الأولين رأيا واحدا، لأنهما يرجعان إلى أمر واحد، وهو إفادة النظر الرؤية، سواء أفاده على سبيل الترادف، أو على سبيل الملزومية ·

وقد بين السعد أن لكل معنى مايشهد له من اللغة على هذا الاطلاق ·

غير أنه لم يستطرد في الاستشهاد على ذلك بالنقل اللغوي ·

لكن نجد مثل الرازي قد عقد لهذه المسألة فصلا مستقلا لبحث هذه المسألة(٢)· وأتى بأربعة أدلة للقائلين بأن النظر المعدى بـ«إلى» مرادف للرؤية ، آيتين، وبيتي شعر فقط · وأتى للقائلين بأنه تقليب الحدقة ، بخمسة وعشرين دليلا · وإيراد هذه الأدلة ومناقشتها أمر يشق درسه في هذا المبحث ويطول ، خاصة وأن أدلة كل فريق يمكن حمل دلالته على مدعى الخصم، حملا مجازيا ، فما يستدل به أصحاب الرأى الأول من أدلة على كون النظر مرادفاً للرؤية يمكن حمله عند الفريق الآخر عليه، حملا مجازيا، لاحقيقيا ، وهو من باب تسمية الشيء باسم سببه، فيسمى النظر رؤية ، لأنه سبب فيه ، كاستدلالهم على كون النظر مرادف للرؤية بقوله تعالى: ﴿رب أرني أنظر أليك﴾(٣)، وقد استدلوا به من وجهين :

---

(١) المواقف : ص ٣٠٦ ·

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠١ وما بعدها·

(٣) سورة الأعراف ، الآية ١٤٣.

الأول : أن النظر لو كان عبارة عن تقليب الحدقة إلى جهة المرئي ، لكان معنى الآية ، أرني حتى أقلب حدقتي إلى جهتك ، وهذا يقتضى أن يكون موسى، عليه السلام، قد أثبت الجهة لله تعالى ، وذلك باطل ٠

الثاني : أنه رتب النظر على الإراءة ، والمرتب على الإراءة ، هو الرؤية ، لاتقليب الحدقة ٠ فيدل هذا على أن النظر هو الرؤية ٠

وللفريق الآخر ، الذاهب إلى كون النظر هو تقليب الحدقة ، أن يدعي أن النظر وإن كان لتقليب الحدقة ، لكن موسى، عليه السلام ، أطلق النظر، وهو تقليب الحدقة، وأراد الرؤية ، وهو إدراك العين الباصرة للمرئي ، من باب تسمية الشيء باسم سببه ٠ وأما كون ذلك يقتضي إثبات الجهة لله تعالى ، فليس بلازم على هذا التوجيه ٠ على أن الرؤية المجردة عن المقابلة والجهة مستحيلة ، كما سيأتي بحثه ٠

وكاستدلالهم بقوله تعالى : ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾(١)، وجه الدلالة: أن الذي يفيد معرفة كيفية الخلقة هو الرؤية، لاتقليب الحدقة ٠

وكاستدلالهم بقول الشاعر -

نظرتُ إلى مَن حَسَّن الله وجهه ❊❊❊ فيانظرة كادت على وامقٍ تقضي

ومعلوم أن الذي يقضي على الوامق هو رؤية المعشوق، لاتقليب الحدقة نحوه ٠

ولايخفى أنه يمكن للمنازع أن يحمل النظر، في الآية، والبيت، على الرؤية ، ويكون حمله عليها من قبيل المجاز ، من قبيل تسمية الشيء باسم سببه ٠

وكذا مايحتج به الفريق الآخر يمكن حمله على مدعاهم حملا مجازيا ، أيضا، على عكس قول أولئك ٠

كاستدلالهم بقوله تعالى : ﴿وتراهم ينظرون إليك وهم لايبصرون﴾(٢) حيث أثبت تعالى النظر ونفى الإبصار ، وهذا يدل على مغايرة كل منهما للآخر٠

---

(١) سورة الغاشية ، الآية ١٧ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ١٩٨ .

وللمنازع الذي يرى أن النظر والرؤية مترادفان ، أن يحمل النظر هنا على تقليب الحدقة مجازا ، ويكون من قبيل تسمية الشيء باسم مُسَبَّبه ، والذي هو النظر ، حيث هو مُسَبَّب عن تقليب الحدقة ٠

وكاستدلالهم بقول العرب : انظر إلى زيد حتى ترى وجهه .

وكاستدلالهم بقول الشاعر :

نظرتُ إليها مِن وراء خصاص *** فأبصرتُ وجها داعيا لمعاصي

رتب الإبصار على النظر بفاء التعقيب ، وهذا يدل على أن الإبصار غير النظر. وللمنازع أن يحمل النظر هنا على تقليب الحدقة، حملا مجازيا ، كما سبق ٠

وبعد فإن بحث هذه المسألة من حيث هي ، بصرف النظر عن البحث في نص مخصوص بعينه ، محتمل لهذا وذاك ، ولكل فريق أدلته ، وحججه ٠ لكن إذا كان الحديث في نص مخصوص بعينه ، كآية النظر إلى المولى ، جل وعلا ، فإن مجرى البحث يتغير ، إذ الشواهد والقرائن ، هي التي ترجح المعنى المراد وتؤكده ٠

وعلى الرغم من ذكر السعد احتمال النظر المعدَّى بـ «إلى» هذين الرأيين ، إلا أنه لم يرجح أحدهما على الآخر ٠ ولم يختر هو رأيا منهما ٠

بينما نجد مثل الرازي يختار الرأي الذاهب إلى أن حقيقة النظر المعدى بـ «إلى» تقليب الحدقة ، ثم قد يستعمل في الرؤية استعمالا مجازيا، من حيث أن تقليب الحدقة سبب الرؤية ٠

والذي تميل النفس إليه أن النظر المعدَّى بـ «إلى» الأولى حمله على الرؤية فيكون مرادفا للرؤية ، ثم يحمل بعد ذلك على تقليب الحدقة ويطلق عليه ، اطلاقا مجازيا ، من باب تسمية الشيء باسم مُسَبَّبه ٠

قال العضد الإيجي: «النظر مع إلى حقيقة للرؤية بالنقل»(١). قال السيد الشريف عقبه : «ويقع مجازا عن تقليب الحدقة، من باب إطلاق اسم المسبَّب الذى هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب»(٢)

---

(١) المواقف : ص ٣٠٦ ٠

(٢) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٨ ٠

والحاصل أن النظر إذا عُدي بـ«إلى» كان للرؤية ، كما سبق ، وقد يُحْذف حرف الجر مع الداخل عليه ، أي متعلق النظر، كقوله تعالى : ﴿وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون ﴾(١)، أي تنظرون إليهم نظر معاينة ، وقوله تعالى ﴿فلولا إذا بلغت الحلقوم وأنتم حينئذ تنظرون﴾(٢) أي تنظرون إلى المحتضر · وقد يحذف حرف الجر مع بقاء متعلق النظر ، كقوله تعالى : ﴿ يوم ينظر المرء ماقدمت يداه ﴾(٣)، أي إلى ماقدمت يداه(٤)·

وقد يأتي النظر بمعنى التفكر، والتأمل، والتدبر ، وذلك إذا عُدِّي بـ«في» · يقال: نظرت في الأمر· أي تدبرته وتفكرت فيه ، ومنه قوله تعالى : ﴿أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض﴾(٥)

وقد يأتي النظر المعدَّى بـ «في» لنظر الباصرة ، مع التأمل والتدبر ، أيضا ، إذا كان متعلق النظر شيئا محسوسا · كقوله تعالى ، عن إبراهيم، عليه السلام، ﴿فنظر نظرة في النجوم﴾(٦)، أي وجه بصره إليها مع التأمل والتدبر ، كما جاء في بعض التفاسير(٧)·

ويقال : نظر فلان في وجوه القوم · إذا وجه نظره إليهم على سبيل التأمل والتدبر، والتحقق من شيء ·

وقد يأتي النظر بمعنى الرأفة والرحمة ، وذلك إذا عُدِّى باللام ، يقال : نظر الأمير لفلان · أي : رحمه وعطف عليه (٨)· وقد يُعَدَّى باللام ويراد به الطلب · يقال : انظر لي فلانا ، أى اطلبه لي(٩)·

أما اذا تجرد النظر عن الصلات وتعدَّى بنفسه ، فإنه يأتي على معنيين :-

المعنى الأول : الانتظار · تقول العرب : نظرت فلانا وانتظرته بمعنى واحد·

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٥٠ ·
(٢) سورة الواقعة ، الآيتان ٨٣ ، ٨٤ ·
(٣) سورة النبأ ، الآية ٤٠ ·
(٤) انظر : معاني القرآن للأخفش : ج ٢ ص ٧٢٧
(٥) سورة الأعراف ، الآية ١٨٥ ·
(٦) سورة الصافات ، الآية ٨٨ ·
(٧) انظر : الجامع لأحكام القرآن : ج ١٥ ص ٩٢
(٨) انظر : المواقف : ص ٣٠٥ ·
(٩) انظر : أساس البلاغة : ص ٤٦٣ ·

ومنه قوله تعالى : ﴿انظرونا نقتبس من نوركم﴾(١)، أي انتظرونا ، وقوله تعالى : ﴿فناظرة بم يرجع المرسلون﴾(٢)، أى منتظرة · وقوله تعالى : ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿هل ينظرون إلا تأويله﴾(٤)، أي ينتظرون ·

المعنى الثاني : الفكر في الشيء، وتقديره، وقياسه، وتدبره (٥)· وذلك إذا كان النظر مسلطا على المعاني(٦) ومنه قوله تعالى : ﴿فلينظر أيها أزكى طعاما﴾(٧)، أي ليقدر ويفكر في هذا الأمر· وقوله تعالى : ﴿ فليمدد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كيده مايغيظ﴾(٨)، وقوله تعالى : ﴿فلينظر الإنسان مم خلق﴾(٩)، وقوله تعالى : ﴿ثم نظر ثم عبس وبسر﴾(١٠)، وقوله تعالى : ﴿والأمر إليك فانظري ماذا تأمرين﴾(١١)·

وبعدُ فقد ثبت بهذا أن النظر الموصول بـ «إلى » إنما هو للرؤية بالعين · على الحقيقة ، غير أنه يرد لمعان أخرى مجازية ، مستفادة من المعنى الحقيقي، ومشتقة منه ·

فقد يطلق النظر الموصول بـ « إلى » على النظر المشتمل على التفكر والتدبر،

---

(١) سورة الحديد ، الآية ١٣ ·

(٢) سورة النمل ، الآية ٣٥ ·

(٣) سورة البقرة ، الآية ٢١٠ ·

(٤) سورة الأعراف ، الآية ٥٣ ·

(٥) لسان العرب : ج ٥ ص ٢١٧ ·

(٦) لسان العرب : ج ٥ ص ٢١٨ ·

(٧) سورة الكهف ، الآية ١٩ ·

(٨) سورة الحج ، الآية ١٥ ·

(٩) سورة الطارق ، الآية ٥ ·

(١٠) سورة المدثر ، الآية ٢١ ·

(١١) سورة النمل ، الآية ٣٣ ·

لأن النظر مقدمة له · كقوله تعالى : ﴿أفلا ينظرون إلى الابل كيف خلقت﴾(١)، أي أفلا ينظرون، ويرون الإبل، رؤية تأمل وتدبر وتفكر ·

وقد يطلق على الرحمة، والرأفة ، والإحسان ، وإفاضة النعم ، كقوله تعالى: ﴿ولاينظر إليهم يوم القيامة﴾(٢)، أي لايرحمهم ولايحسن إليهم ، وكقوله ، صلى الله عليه وسلم : «إن الله لاينظر إلى صوركم وأموالكم »(٣)·

قال ابن الأثير : معنى النظر ههنا الإحسان، والرحمة، والعطف ، لأن النظر في الشاهد دليل المحبة ، وترك النظر دليل البغض والكراهة(٤)·

وقد يطلق على طلب الشيء وتوقعه ، كقول القائل للمؤمل يرجوه : انما ننظر الى الله ثم إليك · أي إنما نتوقع ونطلب فضل الله ثم فضلك(٥)·

ومنه قول الشاعر :

هي التي لاتزال الدهر ناظرة *** إلى العلى ولزوار وفي كتب (٦)

فقوله: ناظرة إلى العلى معناه كونها طالبة للعلى ومتوقعة له(٧)·

وقد يطلق على المقابلة ، يقال : دور آل فلان تنظر إلى دور آل فلان ، أي هي بإزائها ، ومقابلة لها(٨)· يقال : نظر إليك الجبل : أي قابلك ، ويقال : إذا أخذت فى طريق كذا فنظر إليك الجبل ، فخذ عن يمينه أو يساره(٩)· وعليه حمل بعضهم

---

(١) سورة الغاشية ، الآية ١٧ ·

(٢) سورة آل عمران ، الآية ٧٧ ·

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب البر والصلة ، باب تحريم ظلم المسلم : ج ٢ ص ٤٢٤ ، عن ابى هريرة ·

(٤) انظر : النهاية في غريب الحديث : ج ٥ ص ٧٧ · وانظر : لسان العرب : ج ٥ ص ٢١٨ ·

(٥) انظر : لسان العرب : ج ٥ ص ٢١٥ ·

(٦) البيت للأبيوردي يصف فيه عين ممدوحه · انظر ديوانه : ج ٢ ص ٣٣ ·

(٧) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٨ ·

(٨)، (٩) انظر : لسان العرب : ج ٥ ص ٢١٥ ، ص ٢١٨ ·

النظر في قوله تعالى :﴿وتراهم ينظرون إليك وهم لايبصرون﴾(١)، على أن واو الفاعل يعود على الأصنام ، لاالمشركين فالمراد أنك يامحمد ترى الأصنام تقابلك، مع كونها لاتبصر ، وقد عبر عنها المولى، جل وعلا، بضمير الجمع المختص بالعقلاء ، لأن العرب يضعونها موضع من يعقل(٢)

ووجه صحة هذا المعنى المجازي ، أن النظر لايكون إلا بمقابلة ، فأطلق على المقابل للشيء· من قبيل تسمية الشيء باسم ملزومه ، حيث أطلق النظر وهو الملزوم على لازمه ، وهو المقابلة ·

وقد يُطلق على الإهلاك إذا أسند إلى الدهر ، يقال : نظر الدهر إليهم، أي أهلكهم (٣)·

وقد يطلق على تقليب الحدقة ، كما مر ، من باب تسمية الشيء باسم سببه·

وإذ وقد بانت معاني النظر ، علم أن الآية حجة في إثبات رؤية المؤمنين ربهم في الجنة ، لأن النظر فيها تعدى بإلى وأضيف إلى الوجوه ، مما يؤكد المعنى تأكيدا يمنع كل لبس ، ويدفع كل احتمال(٤)·

وقد اعترض المعتزلة على هذا الدليل بعدة اعتراضات :-

الاعتراض الأول : منع كون «إلى» حرف جر ، بل هو اسم مفرد «الآلاء» فمعنى الآية : نعمة ربها منتظرة ·

ومنه قول الشاعر :

أبيضُ لايَرْهَبُ الهُزال ولا *** يقطع رِحْما ولايخُونُ إِلَّى(٥)

---

(١) سورة الاعراف ، الآية ١٩٨ ·

(٢) انظر : تفسير الطبري ج ٩ ص ١٥٢ - ١٥٣، تفسير ابن كثير : ج ٣ ص ٥٣٤، تفسير التحرير والتنوير : ج ٩ ص ٢٢٥ · وانظر : لسان العرب : ج ٥ ص ٢١٨ ·

(٣) أساس البلاغة : ص ٤٦٣ ·

(٤) انظر : الإبانة : ص ٣٩ ، تمهيد الأوائل : ص ٣١١ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٧ ، حادى الأرواح : ص ٢١٠ ·

(٥) البيت للأعشى ، انظر ديوانه : ص ١٧١، وجاء فيه « إلا » بالألف المدوده ، لا المقصورة ، مخففة، حيث احتملت معنى « الإل » وهو العهد، ومعنى « إلى » وهي =

والجواب : أن هذا السؤال يقتضي كون النظر هنا بمعنى الانتظار، وانتظار النعمة غم ، ومن ثمة قيل : الانتظار الموت الأحمر ، وقيل : إن الانتظار يورث الصغار ٠ والآية واردة في أهل الجنة ، فلا يجوز عليهم الانتظار ، فلا يصح بشارة للمؤمنين ، إذ البشارة بما يوجب الغم غير لائقة بالحكمة (١)٠

على أن هذا الاعتراض فيه تكلف وبعد لغوي ، إذ المتبادر إلى الأذهان أن نضارة وجوه المؤمنين مكتسبة من النظر إلى وجهه الكريم ، والانتظار ينافي النضارة ، لهذا لم يحمل الآية عليه أحد من أئمة التفسير، في القرن الأول والثاني ، بل أجمعوا على خلافه (٢)٠

ومثل هذا الاعتراض ، دعوى أن « إلى » هنا بمعنى «عند» كقول الشاعر :

فهل لكم فيما إليّ فإنني *** طبيب بما أَعْيَا النِّطاسِيّ حِذْيَما(٣)

=النعمة ٠ ولايجوز تشديد « إلا » في البيت ، لاختلال وزن البيت معه ٠

والأبيضُ كناية عن الكرم ٠ والهُزال : الفقر ٠ انظر : لسان العرب : ج ٧ ص ١٢٤ ، ج ١١ ص ٦٩٧ ٠

وقال في اللسان : الآلاء : النعم ، واحدها أَلَىً ، بالفتح ، وإِلْيٌ ، وإِلَىً ٠ ثم استشهد ببيت الأعشى ٠ ونقل عن ابن سيده جواز الأمرين في بيته ٠

اللسان : ج ١٤ ص ٤٣ - ٤٤ ٠

وانظر هذا الاعتراض في : شرح الأصول الخمسة : ص ٢٤٦ ، مشكل إعراب القرآن : ج ٢ ص ٧٧٩ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٩ ، التفسير الكبير : ج ٣٠ ص ٢٢٨ ، المواقف : ص ٣٠٥ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٦ ٠ وممن اعترض به الشريف الرضى ، كما نقله عنه الآلوسي ٠ انظر : روح المعاني : ج ٢٩ ص ١٤٥ ٠

(١) انظر الجواب في : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٩ ، الأربعين في اصول الدين : ص ٢٠٩ - ٢١٠ ، المواقف : ص ٣٠٥ ٠

(٢) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٧ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٦ ٠

(٣) البيت لأوس بن حَجَر ٠ انظر ديوانه : ص ١١١ ، وفيه «فيها» بدل «فيما»، وكذا هو في خزانة الأدب : ج ٤ص ٣٧٠ ، وشرح شواهد الشافية ، ملحق بشرح الشافية : ج ٤ ص ١١٦ ، وشرح المفصل لابن يعيش : ج ٣ ص ٢٥ ، ولسان العرب : ج ٦ ص ٢٣٢، وفي المستقصى : ج ١ ص ٢٢٠ «فيما» ٠ قال الزمخشري ويروى بدل «حِذْيَما»: «حِذلما» والبيت من شواهد شرح الكافية ٠

والنِطاسِيّ بكسر النون المشددة، وكسر السين، وتشديد الياء، هو العالم بالأمور، الحاذق==

أي فهل لكم فيما عندي ·

وقول الشاعر :

أم لاسبيل إلى الشباب ، وَذِكْرُهُ *** أَشْهَى إِلَيَّ مِن الرحيق السَّلسَلِ(١)

أي : أشهى عندي ·

وعلى هذا فيكون معنى الآية : وجوه يومئذ ناضرة ، عند ربها منتظرة نعمة ربها (٢)

وجوابه ماسبق . على أن فيه تمحل وتكلف، لايُقِر به مَن له أدنى تذوق ودراية بلغة العرب وأساليبهم ·

الاعتراض الثاني : أن النظر الموصول بـ « إلى » قد جاء بمعنى الانتظار

قال الشاعر :

وشُعْثٌ ينظرون إلى بلال *** كما نظرُ الظِمَاءِ حَيَا الغمام(٣)

= بالطب · جمعها «النُطُس» وهم الأطباء الحذاق ·

وقد أراد الشاعر من حِذْيَم،ابنَ حذيم · فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه · وابن حِذْيم كان عالما بالطب · جاء في الأمثال :

« أطب من ابن حِذْيم » · وقيل بل أراد « حِذْيَم » نفسه، لا ابنه، كما ذكر ذلك ابن السكيت ·

وهذا البيت ضمن قصيدة قالها أوس لبني الحارث ، حيث أخذوا مِعزاه واقتسموها· و«فيها» الضمير يعود على المِعزى · والبيت فيه حذف، ومعناه : فهل لكم ميل في رد المِعزى إليّ · وقيل معناه : فهل لكم طريق في مداواة ما بِيّ ، فإني أرى من الداء ما أعيا الطبيب عن مداواته · وقيل معناه : هل لكم في هذه الحادثة حاجة إليّ لأشفيكم برأيي فيها ، فإنني طبيب عالم بالذي عجز عنه هذا الحاذق العالم بالطب · وفي كل هذه المعاني « إلى » حرف جر، وليس باسم ·

انظر : خزانة الأدب : ج ٤ ص ٣٧٠ - ٣٧٥ ، لسان العرب : ج ٤ ص ٢٣٢ ، مجمع الأمثال : ج ١ ص ٤٤١ ، المستقصى : ج ١ ص ٢٢٠ ·

(١) البيت لأبي كبير الهذلي · انظر : ديوان الهذليين : ج ٣ ص ١٠٦٩ · وانظر : الجني الداني : ص ٣٨٩ ، مغني اللبيب : ص ٧٩ ·

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢١١ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٧ ·

(٣) نسبه الرازي للكميت، وفي المواقف وشرح القاصد من غير نسبة،و«الظمآء» بكسر ===

ومعلوم أن الظِماء ينتظرون حَيَا الغمام ، فعلم أن نظر الشُعث إلى بلال هو بمعنى الانتظار ٠

وقال آخر :

وجوه ناظرات يوم بدر *** إلى الرحمن يأتي بالفلاح (١)

فقد أثبت النظر المقرون بحرف «إلى» لا بمعنى الرؤية ، بل بمعنى الانتظار ٠

وقال آخر :

إني إليك لما وعدت لناظر *** نظر الذليل إلى العزيز القاهر(٢)

حيث عَدّى الشاعر النظر بـ «إلى» وأراد به الانتظار ٠ لأنه ينتظر وعده الذي واعده به .

= الظآء جمع ظمآن ٠ و«حَيَا»، بفتح الحاء ، بعدها ياء مخففة : الغيث والمطر ٠
انظر : أساس البلاغة : ص ٢٩٠ ، لسان العرب : ج ١٤ ص ٢١٥ ٠

(١) نسبه الباقلاني والرازي إلى الصحابي الجليل حسان بن ثابت ، رضي الله عنه، وليس في ديوانه ٠

انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٢، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٧ ٠

ويُروى البيت ، أيضا بلفظ « يأتي بالخلاص» ، و«تنتظر الخلاصا»

ويقال: إن فيه تصحيف ، حيث أبدل فيه يوم بدر بيوم بكر ٠ ويوم بكر هو اليوم الذي قُتل فيه مسيلمة الكذاب ٠ فذكر الشاعر أن أصحابه كانوا ينظرون إليه يرجون منه الإتيان بالخلاص ٠ وكان قد سَمَّى نفسه رحمن اليمامة ٠ وهذا نظر رؤية ٠ فلا شاهد فيه، حينئذ، على مدعاهم ٠

انظر : أصول الدين : ص ١٠٠ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٧ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٠٧ ٠

(٢) نسبه الباقلاني وأبو المعين النسفي إلى جميل بن معمر ، وليس في ديوانه ٠

انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٢ ٠ تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ١ ص ٣٩٧ ، وهو عند الآمدي في غاية المرام : ص ١٧٥ بغير نسبة ٠

وذكر القاضي عبد الجبار عجزه فقط في موضع من المغني، وفي موضع آخر منه، وفي شرح الأصول الخمسة ذكر البيت بعجز آخر ، وهو : « نظر الفقير إلى الغني الموسر»٠
انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل : المجلد الأول : ج ٤ ص ١٩٩ ، ٢٠٧ ، شرح الاصول الخمسة : ص ٢٤٦ ٠

وقال آخر :

كل الخلائق ينظرون سِجاله *** نظر الحجيج إلى طلوع هلال(١)

أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج طلوع الهلال ٠

وقال آخر :

ويوم بذي قار رأيت وجوههم *** إلى الموت من وقع السيوف نواظرا(٢)

والمراد انتظار وجوههم الموت ، لأنه لايُرى (٣)

والجواب عن هذه الأبيات ، أن النظر المُعَدَّى بإلى فيها، الأصل في إطلاقه الحقيقة، وهو الرؤية ، ثم يُحمل على معاني مجازية ، كما تقدم ، على أن النظر في بعض تلك الأبيات محمول على حقيقته ٠

* فالبيت الأول النظر فيه إلى بلال وإلى الماء حقيقة ، أي أنهم يرون بلالا، كما يرى الظِماء ماء ٠ إذ لايمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة على الرؤية ، وإنما الممتنع حمل الموصول بإلى على غيرها حقيقة (٤)

وقد تقدم أن النظر المعدَّى بإلى قد تُحذف صلته الذي هو حرف الجر ، كما في قوله تعالى ﴿ يوم ينظر المرء ماقدمت يداه ﴾(٥) ، أي إلي ماقدمت يداه ٠ ومثله

---

(١) أورده صاحب المواقف : ص ٣٠٦ ، والسعد في شرح المقاصد : ج ٢ ص ١١٦ ، دون نسبة ٠

و«السِجال» بكسر السين : العطاء ، والجود٠

(٢) أورده الباقلاني في : تمهيد الأوائل : ص ٣١٣ ، والبغدادي في أصول الدين : ص١٠٠ ، وأبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٨ ، والرازي في الأربعين : ص ٢٠٧ ، والآمدي : ص ١٧٥ ٠ من غير نسبة عندهم ٠

(٣) انظر هذه الاعتراضات عند المعتزلة في : - شرح الأصول الخمسة : ص ٢٤٥ - ٢٤٦ ، المغني في أبواب التوحيد والعدل، المجلد الأول : ج ٤ ص ٢٠٥ - ٢٠٩ ٠

(٤) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٠٧ ٠

(٥) سورة النبأ ، الآية ٤٠ ٠

قوله تعالى : ﴿ ولتنظر نفس ماقدمت لغد ﴾(١)

على أنه يمكن حمل النظر المعدى بإلى والمسلط على بلال، على المعنى المجازي المأخوذ من حقيقة النظر، وهو أنهم يرجون فضله وعطاياه، ويترقبون إنعامه ، كما ينتظر الظماء الماء ، المترقب من الغمام ٠ لأن النظر إلى الشيء ، يفيد ترقب الخير من المنظور ٠ فحمل هذا المعنى المجازي على لفظ النظر ، من باب تسمية الشيء باسم سببه بحكم العادة ٠

* والبيت الثاني : قد مر أن فيه تصحيفاً ، فلا يصلح شاهدا، وعلى فرض صحته ، فإنه يمكن حمل النظر فيه إلى الله تعالى على الحقيقة ، بمعنى النظر إلى جهة الله تعالى ، وهو العلو ، وترقب النصر منه تعالى ، ولذلك ترفع الأيدي إلى العلو في الدعاء ٠ أو النظر إلى آثار الله، تعالى، من الضرب، والطعن، الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله، تعالى، لنصرة المؤمنين يوم بدر(٢)٠

ويمكن حمل النظر هنا ، أيضا ، حملا مجازيا على ترقب النصر من الله، تعالى ، من قبيل تسمية الشيء باسم سببه ، وإن لم يكن هناك نظر حقيقة ، كما يقال : إنما نظري إلى الله ٠

* والبيت الثالث : يحمل على النظر الحقيقي ، وهو نظر العين ، أي إني أنظر إليك بالذل والانكسار ، لأن النظر إلى المأمول على هذا الوجه يبعثه على المسارعة إلى قضاء الحاجة وإنجاز الوعد(٣)٠

ويحتمل فيه المعنى المجازي السابق الذكر في البيتين السابقين ٠

* والبيت الرابع : يجوز حمل النظر فيه على نظر الباصرة ، أي ينظرون إلى سجاله ، حذفت الصلة وهو حرف الجر(٤)، وهذا شائع ، جائز في لغة العرب ٠ كما أنه يحتمل المعنى المجازي السابق الذكر ٠

---

(١) سورة الحشر ، الآية ١٨.

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٢ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٨ ٠

(٣) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٢ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٧ - ٣٩٨ ٠

(٤) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٠٨ ٠

* والبيت الخامس : النظر فيه ، أيضا ، محمول على الرؤية الحقيقية ، ولا مانع من رؤية الموت ، ومن رأى الميت فقد رأى موته ، كما أن من رأى الأسود فقد رأى سواده · ويحتمل أن يكون المراد النظر إلى أسباب الموت، كالضرب، والطعن ، فإنها مرئية في العادة ، فيكون من قبيل تسمية الشيء باسم مسبِّبه ، وهذا شائع في لغة العرب · كما يحتمل أن يريد الشاعر بالموت : الأبطال الذين يوجد الموت بسبب ضربهم وطعنهم، وإقدامهم في الهيجاء ·

كما قال جرير :

أنا الموت الذي خُبِّرتَ عنه *** فليس لهارب مِنِّي نَجَاءُ(١)

وقول الآخر :

ياأيّها الراكِبُ المُزْجِي مَطِيَّتَهُ *** سائِل بني أَسَد ماهذه الصوتُ

وقُلْ لَهُم بادِرُوا بالعُذْرِ والتَمِسوا *** قولا يُبَرِّئُكُم إنّي أنا الموتُ (٢)

يريد به البطل الذي يكون عند فعله الموت(٣)·

وبعدُ فقد بان أن النظر المعدى بـ «إلى» لايفيد الانتظار · وعلى فرض التسليم به فلا يصلح حمل الآية عليه ، لأن الانتظار ، كما سبق، ينافي البشارة ، على أن الآية تفيد نضارة وجوههم بتحصيل ثواب ربهم، والانتظار ينافي وصول الثواب لهم ، وتنضرهم به ·

قال أبو المعين النسفي : الذي يدل على أن حمل الآية على الانتظار فاسد وجهان من المعقول :

أحدهما راجع إلى نفس المنتظر ، والآخر الى حال المنتظر ·

أما الراجع إلى نفس المنتظر فهو أن الثواب، يومئذ، يكون موجودا، لأن الجنة دار

---

(١) انظر ديوانه : ج ٢ ص ١٠٢٠ ·

(٢) أورد هذين البيتين كل من الباقلاني في التمهيد: ص ٣١٤ ، وأبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة : ج ١ ص ٣٩٨ من غير نسبة ·

(٣) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٣ - ٣١٤ ، أصول الدين : ص ١٠٠ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٨ ، غاية المرام : ص ١٧٥ - ١٧٦ ·

دار وقوع الثواب، لا دار الانتظار ، إذ الانتظار لذلك موجود في الدنيا ، والمعدوم هو الذي ينتظر لا الموجود ٠

وأما الراجع إلى حال المنتظر فهو أن ولي الله، تعالى، في الجنة مصون عما يوجب اعتراء وحشة في صدره ، أو ضيق وقلق في قلبه ، وفي الانتظار ذلك ، وتنغيص للنعمة٠ وقد قيل في المثل السائر : الانتظار موت أحمر٠ وهذا مما لايليق بحال أهل الجنة ٠ والله، تعالى، قد وصفهم بنضارة الوجوه ، وذلك وصف من نال الثواب، لا وصف من هو بعد يقاسي ألم الانتظار وكربه(١)٠

الاعتراض الثالث : أن في الآية إضماراً ، فههنا مضاف مضمر ، هو المعني بالنظر ، وقد حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه ٠ والتقدير : إلى ثواب ربها ناظرة ، كقوله تعالى : ﴿واسأل القرية﴾(٢)، أي أهل القرية ٠ وإنما وجب المصير إلى هذا النوع من المجاز لأن حقيقة النظر المعدى بإلى لتقليب الحدقة ، والرؤية مجاز عنه، إذ ليست هي تقليب الحدقة، ولا لازمة عنه ، فلا يتعين كون النظر هنا بمعنى الرؤية ، لجواز الإضمار المذكور(٣)٠

والجواب ماتقدم من كون النظر المعدى بإلى موضوع حقيقة للرؤية وعلى فرض كون حقيقته تقليب الحدقة ، فلامتناعه في حق الله، جل وعلا، وجب حمله على الرؤية، لأنه أقرب المجازات وأولاها ، كما تقدم ذلك عن السعد ، وهو من قبيل تسمية الشيء باسم مسببه ٠

ذلك أن الإضمار متعدد بتعدد الأشياء المضمرة ، مثل «نعمة الله» ، و«رحمة الله» و«آثار الله» و«جهة الله» و«فعل الله»، وغير ذلك، ولاقرينة ههنا تعين بعضها، فالتعيين تحكم لايجوز ، فوجب المصير إلى المجاز المتعين ، وهو الرؤية ٠

---

(١) تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ١ ص ٣٩٨ - ٣٩٩ ٠
(٢) سورة يوسف ، الآية ٨٢ ٠
(٣) الاعتراض في : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، المجلد الأول : ج ٤ ص٢٠١ -٢٠٢ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٢٤٧ ، متشابه القرآن : ص ٦٧٣ - ٦٧٤ ، تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ٤٤٢ ٠

على أن حمل الآية هنا على النظر إلى ثواب الله تعالى لا يفيد الفرح والسرور، بل لابد من وصوله إلى مستحقيه ، فيحتاج إلى إضمار آخر · وتكثير الإضمارات خلاف الأصل ·

وقضية تشبيه الآية هنا بقوله تعالى : ﴿واسأل القرية﴾ من أنهما من جنس واحد في لزوم الإضمار تشبيه باطل ·إذ العقل يدل على استحالة إجراء الحقيقة في الأول دون الثاني· إذ القرية من حيث هي بنيان وحيطان لاتتكلم ولا تجيب، ولايصح من عاقل توجيه السؤال لها· وإنما المراد سؤال أهلها وساكنيها· فههنا في هذه الآية تعيَّن الإضمار بالدليل العقلي القاطع ، الذي لاينازع فيه عاقل(١)·

أما آية النظر إلى وجه المولى ، جل وعلا ، فليس الإضمار فيها متعين، بدلالة العقل ، بل العقل يصحح إجراءها على ظاهرها ، إذ كل عاقل سليم الفطرة ، يدرك أن الرؤية إنما تتعلق بالموجود ، وكلما كان الشيء وجوده أعظم وأبهى ، كانت رؤيته أولى · وكل عاقل إذا قرأت عليه الآيتان فَرَّق ، بداهة ، بين جهتي القضية فيهما· بل أكثر النفوس السوية ، والعقول السليمة مجبولة على الإيمان والإقرار بضرورة رؤية الله ، جل جلاله ، فإن طبيعة النفوس لاتقر ولا تؤمن بما لايُرى، لأنه من خواص المعدوم·

* وأما قول السعد: « والتقديم لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة، دون الحصر ، او للحصر ادعاء ، بمعنى أن المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله ، وقصر النظر على عظمة جلاله، كأنهم لايلتفتون إلى ما سواه ، ولا يرون إلا الله »

فقد أراد به الرد على شبهة النفاة ، حيث احتج بعضهم ، وهو الزمخشرى ، بمثل هذا الأسلوب ، وهو التقديم المفيد للحصر على نفي الرؤية · وجه الدلالة ، أن التقديم يفيد الحصر والاختصاص ، كقوله تعالى: ﴿إلى ربك يومئذ المستقر﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿إلى ربك يومئذ المساق)(٣)، وغيرها من الآيات ، التي يدل فيها التقديم

---

(١) انظر الجواب في : الابانة : ص ٣٩ - ٤١ ، تبصرة الادلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٣٩٩ ، الأربعين فى أصول الدين : ص ٢١٠ ، غاية المرام : ص ١٧٦ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٠٨ - ١٠٩ ·
(٢) سورة القيامة ، الآية ١٢.
(٣) سورة القيامة ، الآية ٣٠ .

على معنى الاختصاص · ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لايحيط بها الحصر ، ولا تدخل تحت العد، في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم · فاختصاصه بنظرهم إليه ، لو كان منظورا إليه ، محال · فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص ، وهو توقع النعمة والكرامة ، ولايكون إلا من ربهم(١)·

وقد أجاب السعد من وجهين :-

الأول : منع إفادة التقديم الحصر ، بل هو للاهتمام ، ومراعاة الفاصلة . فليس تقذيم المعمول على الفعل يفيد الحصر والاختصاص على اطلاقه وفي جميع الأحوال ، بل على الغالب ، كما ذهب إليه جمهور البلاغيين ·

والقرآئن هي التي تفيده الاختصاص والحصر ·

قال في تلخيص المفتاح : «والتخصيص لازم للتقديم غالبا»

قال السعد عند شرحه : «أي لاينفك عن تقديم المفعول في أكثر الصور، بشهادة الاستقراء وحكم الذوق · وإنما قال غالبا ، لأن اللزوم الكلي غير متحقق ، إذ التقديم قد يكون لأغراض أخر، كمجرد الاهتمام ، والتبرك والاستلذاذ ، وموافقة كلام السامع ، وضرورة الشعر ، ورعاية السجع والفاصلة ، ونحو ذلك · قال تعالى : ﴿خذو فغلوه ، ثم الجحيم صلوه ، ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فاسلكوه ﴾(٢)، وقال تعالى:- ﴿وإن عليكم لحافظين﴾(٣)، وقال تعالى :﴿فأما اليتيم فلا تقهر﴾(٤)، وقال تعالى: ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾(٥) إلى غير ذلك، مما لايحسن فيه اعتبار التخصيص،عند من له معرفة بأساليب الكلام»(٦)·

والزمخشري ممن خالف البلاغيين في هذه المسألة ، فمذهبه أن تـقديم المفعول

---

(١) انظر : الكشاف : ج ٤ ص ١٩٢، وانظر : التفسير الكبير : ج ٣٠ ص ٢٢٧ ·
(٢) سورة الحاقة ، الآية ٣٠-٣٢.
(٣) سورة الانفطار، الآية ١٠ .
(٤) سورة الضحى، الآية ٩ .
(٥) سورة النحل، الآية ١١٨ .
(٦) انظر : المختصر على التلخيص : ص ١٢٨ ، وانظر : حاشية الدسوقي على المختصر: ج٢ ص ١٥٠ - ١٥٣، مواهب الفتاح : ج٢ ص ١٥٠-١٥٣. عروس الأفراح : ج ٢ ص ١٥٠ وما بعدها·

يفـيد الحصر والاختصاص(١) . وهو محجوج بتلك الآيات وغيرها ، التي تبطل مذهبه.

الثاني : التسليم بأنه للحصر، ادعاء ، لاحقيقة ، ومع التنزل للخصم، والتسليم له في هذا المدعى ، إلا أنه لاحجة في هذا الرأي ، على نفي الرؤية ، لأن وجه الحصر مستفاد من التلذذ والاستغراق في النظر إلى جمال ذاته ، وعظمة جلاله ، بحيث يفنون عن ملاحظة الأغيار والسوى ، فلا يرون غيره .

قال ابن المنير في رده على الزمخشري المستدل بهذا الوجه على نفي الرؤية : «مايعلم - أي الزمخشري- أن المتمتع برؤية جمال وجه الله، تعالى، لايصرف عند طرفه، ولايؤثر عليه غيره ، ولايعدل به ، عز وعلا ، منظورا سواه ، وحقيق أن يحصر رؤيته إلى من ليس كمثله شيء»(٢).

ويصدق هذا قول النبي، صلى الله عليه وسلم : «فيكشف الله، تعالى، الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم »(٣)

وبتقرير هذا الدليل وبيان وجه دلالته على رؤية الله، تعالى، ودفع ماأثير حوله من شبه، يقوى العلم ويتأكد في دلالته على رؤية المؤمنين ربهم في الجنة، وتطمئن النفس وتسكن إليه، بحيث لاتنهض تلك الشبه إلى المساس بهذه العقيدة والتشكيك فيها .

فما ذكره السعد، رحمه الله تعالى، في ختام هذا الدليل من أنه لايفيد القطع، ولاينفي الاحتمالات ، قول لايوافق عليه ، بل الصحيح أنه حجة ونص في الدلالة ، بشهادة القرآئن والشواهد التي لاتقبل التأويل البتة ، وتلك الاحتمالات شبه قد بان زيفها وخطؤها.

---

(١) انظر : البحر المحيط : ج ٨ ص ٣٨٩ .

(٢) انظر : الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ، بذيل الكشاف : ج ٤ ص ١٩٢

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان ، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم : ج ١ ص٩١.

* أما الآية الثانية التي استدل بها السعد على وقوع الرؤية للمؤمنين في الجنة ، وهي قوله تعالى : ﴿ كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ﴾(١) ، فإنها حجة جمهور أهل السنة، من المحدثين، والمفسرين، والمتكلمين، على هذا المطلب (٢) ٠

وهذا النمط من الاستدلال من طريق مفهوم المخالفة وهو مفهوم الصفة(٣)، إذ لولا دلالة الآية بمفهومها على حصول الرؤية للمؤمنين ، وإلا لما كان لتخصيص الكافرين بالحجب فائدة ٠ والآية مسوقة لذم الكافرين وتحقيرهم ، بحجبهم عن ربهم، فوجب تبرئة المؤمنين منه ، وإلا لكانوا هم والكافرون فيه شركاء ٠ وهو باطل لقوله تعالى : ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون﴾(٤)

والإمام الرازي استدل بالآية من وجه آخر ، ذكر أنه غير دلالة التخصيص التي استدل بها عامة الأئمة، حيث قال : « احتج الأصحاب على أن المؤمنين يرونه، سبحانه، قالوا : ولولا ذلك لم يكن للتخصيص فائدة . وفيه تقرير آخر وهو أنه، تعالى، ذكر هذا الحجاب في معرض الوعيد والتهديد للكفار ، وما يكون وعيدا وتهديدا للكفار لايجوز حصوله في حق المؤمنين، فوجب أن لايحصل هذا الحجاب في حق

---

(١) سورة المطففين ، الآية ١٥ ٠

(٢) انظر : الرد على الجهمية للدارمي ، ضمن كتاب عقائد السلف : ص ٢٩٧، ص ٣٠٦، الإبانة : ص ٤٦ ، الشريعة للآجري : ص ٢٥٢ ، ص ٢٥٤ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٠٩ ، الإنصاف : ص ١٨٠ - ١٨١ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٦٦ وما بعدها ، الاعتقاد للبيهقي : ص ١٣١، الغنية في أصول الدين : ص ١٤٥، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٠ ، معالم أصول الدين : ص ٧٥ ، التفسير الكبير : ج ٣١ ص ٩٦ - ٩٧ ، زاد المسير : ج ٩ ص ٥٦ - ٥٧ ، تفسير الخازن وتفسير البغوي بهامشه : ج ٧ ص ٢٢١ ، المواقف : ص ٣٠٧ ، تفسير القرطبي : ج ١٩ ص ٢٦١ ٠

(٣) راجع فيما يتعلق بدلالة المفهوم وأقسامه ، وأنواع كل قسم ، وشروطه ج١ ص٣٨٠-٣٨٥ من البحث .

(٤) سورة القلم ، الآيتان ٣٥ ، ٣٦ ٠

المؤمنين »(١)

والحق أن هذا الوجه هو بعينه الاستدلال السابق، لأن الوعيد والتهديد بالحجب، يعود إلى وصف الكفر ، وهو موجب تخصيص الحكم ٠

ويُعَدُّ مفهوم المخالفة ، عند تحقق شروطه(٢) ، دليلا وحجة ، يجب المصير إليه وهي متحققة هنا .

بل هناك أدلة، وحجج، وشواهد أخرى، تؤكد هذا المفهوم ، فمفهوم المخالفة ، وإن كانت دلالته على الحكم من قبيل دلالة الظاهر ، لا القطع ، الا أنه بتعاضد الشواهد، والأدلة، والقرائن ، يصل إلى مرتبة القطع والعلم. مثل مانحن بصدده ، فآية حجب الكافرين وإن أفادت من حيث هي ثبوت الرؤية للمؤمنين بغلبة الظن الراجح ، إلا أنه بانضمام أدلة أخرى من الكتاب والسنة ، والتي بلغت نصوصها حد التواتر المعنوي يستفاد القطع والعلم(٣)٠

لذا نجد العلماء الذين أخذوا بمفهوم المخالفة في هذه الآية أخذوها على سبيل العلم الذي لايقبل الشك ، لا الظن الذي يعذر فيه المخالف ، وذلك بعد الإحاطة بأدلة المسألة من كل جانب ٠

فعن ابن عباس أنه قال في تفسير الآية : « إنهم عن النظر إلى ربهم لمحجوبون والمؤمن لايحجب عن رؤيته »(٤)

---

(١) التفسير الكبير : ج ٣١ ص ٩٦ ، وانظر : تفسير الخازن : ج ٧ ص ٢٢١ ، حيث استفاد منه ٠

(٢) انظر : فيما يتعلق بهذه الشروط ج١ ص٣٨٢ -٣٨٣ من البحث .

(٣) رؤية الله تعالى : ص ٢٢٢ ٠

(٤) انظر : زاد المسير : ج ٩ ص ٥٦ ٠

وعن الحسن البصري أنه قال في تفسير هذه الآية : إذا كان يوم القيامة برز ربنا، تبارك وتعالى، فيراه الخلق ، ويحجب الكفار ، فلا يرونه (١)

وقال الإمام مالك : « لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأوليائه حتى رأوه»(٢)

وسأله رجل : هل يرى المؤمنون ربهم يوم القيامة ؟ فقال : لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الله الكفار بالحجاب (٣)٠

وقال الإمام الشافعي في هذه الآية : « لما حجبهم في السخط ، كان هذا دليل على أنهم يرونه في الرضا» (٤). ثم قال عقبه لما سأله تلميذه الربيع : يا أبا عبدالله وبه تقول؟ قال : نعم وبه أدين الله ، لو لم يوقن محمد بن إدريس أنه يرى الله لما عبدالله، تعالى (٥)٠

قال ابن كثير ٠ وهذا الذي قاله الإمام الشافعي في غاية الحسن ، وهو استدلال بمفهوم هذه الآية ، كما دل عليه منطوق قوله : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾(٦)٠

وقال الزجاج : في هذه الآية دليل على أن الله، عز وجل، يرى في القيامة ، ولولا

---

(١) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٦٧ ، وانظر : تفسير الطبري : ج ٣٠ ص ١٠٠ ، تفسير ابن كثير : ج ٨ ص ٣٧٣ ٠

(٢) انظر : زاد المسير : ج ٩ ص ٥٦ ، تفسير القرطبي : ج ١٩ ص ٢٦١ ٠

(٣) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٦٨

(٤) انظر : أحكام القرآن للإمام الشافعي ، جمع الإمام البيهقي : ص ٤٠ ، وانظر : الاعتقاد للبيهقي : ص ١٣١ ، تفسير القرطبي : ج ١٩ ص ٢٦١ ٠

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٠٦ ، وانظر : تفسير القرطبي : ج ١٩ ص ٢٦١ ٠

(٦) انظر : تفسير ابن كثير : ج ٨ ص ٣٧٣ ٠

ذلك ماكان في هذه الآية فائدة ، ولا خَسَّتْ منزلة الكفار بأنهم يحجبون عن ربهم (١)

وقال الإمام أحمد عند ذكر هذه الآية : «هذا دليل على أن المؤمنين يرون الله، عز وجل »(٢)

وقد تأول بعض المعتزلة هذه الآية ، وحمل الحجب عن رحمة الله، تعالى، وكرامته وثوابه(٣) وبعضهم حمله ، على البعد ، وانتفاء القرب من الله، تعالى ، أي أن الكفار غير مقربين، وغير مقبولين عند الله، تعالى · وحمله بعض آخر على أنه تمثيل للاستخفاف بهم وإهانتهم(٤)·

وهذه تأويلات ضعيفة ، لأنها خلاف الظاهر، وعدول عنه من غير دليل(٥)، لأنها إما على نية الإضمار، أو على جهة التمثيل ، وكلاهما تأويل بلا قرينة ، بل النص محفوف بقرائن وشواهد أخر على أن الممنوع منه الكفار رؤيته تعالى · على أن الأشياء المضمرة كثيرة ، ولا قرينة تعين ، فالقول ببعضها دون البعض تحكم · والقول بأنه تمثيل ، إنما يصار إليه عند استحالة الظاهر ، وهو ليس بمحال ·

* أما الآية الثالثة التي استدل بها السعد، وهي قوله تعالى : ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾(٦) فقد احتج بها جمهور أهل السنة ، على أن المقصود بالزيادة في الآية ، النظر إلى وجه الحق ، جل جلاله(٧)، وأن «الحسنى» هي الجنة ·

وقد ثبت عن النبي، عليه الصلاة والسلام، أنه فسر الزيادة بالنظر إلى وجه المولى،

---

(١) انظر : زاد المسير : ج ٩ ص ٥٦ - ٥٧ ·
(٢) انظر : الشريعة للآجري : ص ٢٥٤ ·
(٣) انظر : متشابه القرآن ، القسم الثاني : ص ٦٨٣ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٢٦٧ ، المغني في أبواب التوحيد : المجلد الأول : ج ٤ رؤية الباري : ص٢٢١ ·
(٤) انظر : التفسير الكبير : ج ٣١ ص ٩٦ - ٩٧ ، الكشاف : ج ٤ ص ٢٣٢ ·
(٥) انظر : التفسير الكبير : ج ٣١ ص ٩٧ ، تفسير الخازن : ج ٧ ص ٢٢١ ·
(٦) سورة يونس ، الآية ٢٦ ·
(٧) انظر : الرد على الجهمية للدارمي ، ضمن عقائد السلف : ص ٢٩٨ ، الإبانة : ص ٤٥ ، الإنصاف : ص ١٨٠ ، الاعتقاد للبيهقي : ص ١٢٣ - ١٢٥، تبصرة" الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤٠٠، معالم أصول الدين : ص ٧٥ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٠ ، التفسير الكبير: ج ١٧ ص ٨١ ·

جل وعلا ، فعن صهيب ، رضي الله عنه ، عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة ، قال : يقول الله تبارك وتعالى : تريدون شيئا أزيدكم؟ فيقولون : ألم تُبَيِّض وجوهنا ، ألم تدخلنا الجنة، وتنجنا من النار، قال : فيكشف الحجاب ، فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل ، ثم تلا، عليه الصلاة والسلام، هذه الآية : ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾(١)(٢)·

كما ثبت عن جمع من صحابة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، تفسير الزياد في الآية بالنظر إلى وجه الله، جل جلاله · منهم أبو بكر الصديق ، وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن عباس ، وأبو موسى الأشعري ، وابن مسعود ، وعلي بن أبي طالب ، وغيرهم من الصحابة ·

كما ثبت ، أيضا ، هذا التفسير عن جمع من التابعين، والأئمة المهديين ، كعبدالرحمن بن أبي ليلى ، والحسن البصري ، وسعيد بن المسيب ، وعكرمة، ومجاهد، وقتادة ، وغيرهم · وهؤلاء هم نقلة الدين ·

وقد تقدمت هذه المسألة في مبحث الصفات الخبرية ، عند الحديث عن إثبات صفة الوجه لله تعالى ، فهناك ذكر المراجع (٣)·

وهذه الزيادة هي المعنية بقوله تعالى : ﴿ لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد﴾(٤)(٥)·

وهذا التفسير المنقول عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وصحابته، والتابعين، من أن الزيادة هي رؤية الله تعالى ، يدفع شبه النفاة حول هذه الآية ، والذين منعوا هذا التفسير،تمسكا بأنه خبر آحاد ، وبأن إثبات النظر إلى الله، تعالى، بمقتضى الآية يلزم منه التشبيه والتجسيم ، أما التشبيه فللزوم إثبات الوجه لله، تعالى، وهوعندهم

---

(١) سورة يونس ، الآية ٢٦ ·

(٢) تقدم تخريجه ج٤ ص ١٣٥٤ ·

(٣) انظر : ج٣ ص١٣٢٨ من البحث ·

(٤) سورة ق ، الآية ٣٥ ·

(٥) انظر : تفسير الطبري : ج ٢٦ ص ٧٣ وما بعدها ، تفسير البغوي ، ومعه تفسير الخازن : ج ٦ ص ٢٣٨ ، تفسير ابن كثير: ج ٧ ص ٣٨٤ - ٣٨٥ ·

باطل ، وأما التجسيم فلاستلزام الرؤية الجهة ، وهي من خواص الأجسام ، والباري القديم يتنزه عنه · فنفي اللازم يستلزم نفى الملزوم · وتمسكا بأن الزيادة يجب أن تكون من جنس المزيد عليه ، ورؤية الله تعالى ليست من جنس نعيم الجنة(١)·

فتلك الاعتراضات اعتراضات متهافتة ، أما دعوى كونه خبر آحاد ، فليست هذه الدعوى صحيحة ، بل الأحاديث التي جاءت في إثبات الرؤية ، كثيرة ، رواها جمع من الصحابة ، وقد بلغت حد التواتر المعنوي ، إن لم يكن التواتر اللفظي، كما سيأتي ، إن شاء الله تعالى ، وهي أحاديث قد تناقلتها الأمة خلفا عن سلف، فليست أحاديث الرؤية ، خبر آحاد غريب ، أو عزيز ، حتى يقال : إنه لايفيد الا الظن، فيصلح في العمل دون العلم ·

وأما دعوى لزوم التشبيه ، فهي دعوى أكذب من سابقتها ، لأن إثبات الوجه لله، تعالى ، لا على أنه عضو وجسم وجارحة ، بل على أنه صفة ثابتة له، تعالى، على الوجه الذي يليق بجلاله ، من غير خوض في معنى، وكيف · فلا تشبيه هنا·

وأما دعوى لزوم التجسيم ، اللازم من الجهة ، فجوابه أن إثبات الجهة لايستلزم التجسيم ، كما سيأتي الحديث عنه ، إن شاء الله تعالى ، في شبهة المقابلة·

وأما دعوى أن الزيادة يجب أن تكون من جنس المزيد عليه ، فهذا إنما يصح إذا كان المزيد عليه مقدرا معيناً ، بخلاف ما إذا لم يكن كذلك ·

فلو قال رجل لغيره : أعطيتك عشرة أمداد من الحنطة وزيادة ، فههنا يجب أن تكون تلك الزيادة من الحنطة · أما لو قال له : أعطيتك الحنطة وزيادة ، فههنا يجب أن تكون الزيادة غير الحنطة ·

والمزيد عليه في الآية ، وهي «الحسنى» هي الجنة ، وهي مطلقة ، غير مقدرة بقدر معين · فوجب أن تكون الزيادة شيئا مغايرا لكل ما في الجنة (٢)·

هذه هي أدلة السعد من الكتاب على ثبوت رؤية الله، تعالى، في الآخرة، ووقوعها، وهي أدلة ظاهرة الدلالة ، قوية ، لاترقى إليها الشكوك، والاعتراضات .

---

(١) انظر : المغني في أبواب التوحيد: المجلد الأول : ج ٤ ، رؤية الباري : ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ، التفسير الكبير : ج ٣١ ص

(٢) انظر : التفسير الكبير : ج ٣١ ص ٨٢ ·

ويمكن أن يزاد عليها دليل آخر ، ربما لم يورده السعد، لأنه لايخلو من مناقشة · لكنه وبملاحظة تلك الأدلة يقوى اليقين والعلم بثبوت الرؤية ووقوعها · وهذا الدليل هو دليل لقاء الله تعالى ، الذي دلت عليه بعض الآيات الكريمة ، منها قوله تعالى : ﴿تحيتهم يوم يلقونه سلام﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿ واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه﴾(٢)، وغيرها من الآيات التي فيها إثبات لقاء الله، تعالى ·

«اللِّقاء» في اللغة مصدر «لَقِي»، يقال : «لَقِيْتُه» «لِقَاء» ، و«لُقَىً» بالضم والقصر، ـو«لُقِيًّا» بالتشديد ، و«لُقْيَاناً» و«تِلْقَاءً» : إذا استقبلته · أي كنت في مقابلته وحَذَائِه

فـ «اللقاء» في اللغة : نقيض «الحجاب» ·

قال الراعي النميري :

أَمَّلْتُ خيرَكِ هل تأتي مواعِدُهُ *** فاليوم قَصَّر عن تِلْقَائكِ الأملُ(٣)

أي عن مقابلتك ورؤيتك ·

ويقال : لاقَيْتُ بين فلان وفلان ، ولاقَيْتُ بين طرفي قضيب · أي حنيته حتى تلاقيا · وكل شيء استقبل شيئا ، أو صادفه فقد لَقِيَه ·

يقال : التقى الفارسان ، إذا تحاذيا وتقابلا · ومنه «تَلَقِّي الركبان» وهو أن يستقبل الحضري البدوي قبل وصوله البلد· و«جلس تِلْقَاءه» أي: حذاءه(٤)

فالأصل في «اللقاء» هو المقابلة والمحاذاة ، المستلزمة للرؤية ، فهذا حقيقته في وضع اللغة ، ثم يحمل على محامل مجازية ، كغيره من الألفاظ ·

فقد يُحْمَل على التوفيق والتعلم ، كما في قوله تعالى : ﴿ ومايلقاها إلا الذين صبروا﴾(٥)، أي : مايُعَلَّمها ويوفق لها إلا الصابر·

---

(١) سورة الاحزاب ، الآية ٤٤ ·

(٢) سورة البقرة ، الآية ٢٢٣ ·

(٣) انظر : الصحاح : ج ٦ ص ٢٤٨٤ ، لسان العرب : ج ١٥ ص ٢٥٤ ، وانظر : ديوان الراعي النميري : ص ١٩٨ ·

(٤) انظر : لسان العرب : ج ١٥ ص ٢٥٤ - ٢٥٦ ·

(٥) سورة فصلت ، الآية ٣٥

وقد يحمل على المصير إلى الله والانقلاب إليه في الآخرة ، كما في قوله تعالى : ﴿فأعقبهم نفاقا في قلوبهم إلى يوم يلقونه﴾(١)٠

وقد يحمل على الأخذ ، كما في قوله تعالى : ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات﴾(٢) أي أخذها عنه ، وَتَلَقَّنها ٠

وغير ذلك من المعاني(٣)٠

فإذا ثبت أن حقيقة اللقاء وضع في اللغة للمقابلة والمحاذاة ، فقد دلت الآية بظاهرها على ثبوت الرؤية لله تعالى، إذ المقصود بالمحاذاة والمقابلة ، كونه تعالى مرئيا في جهة من الرائي ٠ بحيث يستقبله ببصره ٠ وهذا المعنى لايحيله العقل ، فهو دال على رؤيته، تعالى ٠

قال الإمام البيهقي في قوله تعالى :﴿تحيتهم يوم يلقونه سلام﴾: «اللقاء إذا أطلق على الحي السليم ، لم يكن إلا رؤية العين ، وأهل هذه التحية لا آفة بهم»(٤)٠

وقال أبو الحسن الأشعري : « إذا لقيه المؤمنون رأوه»(٥)

وقال المتولي : «واللقاء المقرون بالسلام لايكون إلا بمعنى الرؤية »(٦)٠

يؤيد هذا حديث النبي ، صلى الله عليه وسلم ، عندما خطب في الأنصار واعضاً ، حيث جاء فيه : « اصبروا حتى تلقوا الله ورسوله فإني على الحوض»(٧)٠

---

(١) سورة التوبة ، الآية ٧٧ ٠

(٢) سورة البقرة ، الآية ٣٧ ٠

(٣) انظر : لسان العرب : ج ١٥ ص ٢٥٤ ، ص ٢٥٦ ٠

(٤) الاعتقاد : ص ١٢٣ ، وانظر : تفسير الخازن ، والبغوي بهامشه : ج ٥ ص ٢٢٦ ٠

(٥) الإبانة : ص ٤٥ - ٤٦ ٠

(٦) الغنية في أصول الدين : ص ١٤٥ ، وانظر : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٤٦٢ وما بعدها، ص ٤٨٨ - ٤٨٩ ، ص ٤٧١ وما بعدها٠

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه ، عن أنس ، رضي الله عنه ، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ : ج ٤ ص ٢٨٧.

فدل ظاهر هذا الحديث على أن المراد باللقاء ، اللقاء الحقيقي ، والمستلزم للرؤية٠

* أما النصوص التي استدل بها السعد من السنة على هذا المطلب ، فقد استدل بثلاثة أحاديث،اثنان منها صحيحان ، والآخر ضعيف ، كما تقدم تخريجها٠

والأحاديث الواردة في الرؤية كثيرة، وقد صنف بعض الأئمة فيها مصنفات كالدارقطني، والآجري ، والحافظ أبي نعيم الإصفهاني(١)

وقد روى أحاديث الرؤية جمع من الصحابة ، فقد ذكر السعد أن عدتهم واحد وعشرون صحابيا ، وهذا العدد هو عدة الصحابة الذين أسند إليهم رواية الرؤية بعض الأئمة ، كالدارقطني ، في كتابه رؤية الله تعالى ٠

وعن بعض الأئمة أن عدتهم ثلاث وعشرون صحابيا(٢)٠ ويرى بعضهم أنهم نحو من ثلاثين (٣)وأوصلهم ابن كثير إلى خمس وعشرين نفسا(٤)، وابن القيم إلى سبع وعشرين (٥)، منهم سيدنا أبوبكر الصديق ، وأبوهريرة ، وأبوسعيد الخدري ، وجرير بن عبدالله البجلي ، وصهيب الرومي ، وعبد الله بن مسعود، وعلي بن أبي طالب ، وأبوموسى الأشعري ، وعدي بن حاتم الطائي ، وأنس بن مالك ، وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين ٠

وقد أخبر بعض الأئمة، كابن تيمية، وابن القيم ، وابن كثير ، وابن أبي العز الحنفي ، أن الأحاديث الدالة على الرؤية متواترة (٦)٠

ولعل مرادهم به التواتر المعنوي ، لا اللفظي(٧)٠ إذ ليس هناك نص في الرؤية

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٤٠١ ٠

(٢) قاله اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٤٩٥ ، الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ٢٤٥ ، حادي الأرواح : ص ٢٣٩ ٠

(٣) قاله شارح الطحاوية : انظر شرحه : ج ١ ص ٢١٧ ٠

(٤) انظر : نهاية البداية والنهاية : ج ٢ ص ٣٠٣ ٠

(٥) انظر : حادي الأرواح : ص ٢١١ ٠

(٦) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٥٠٤، حادي الأرواح : ص ٢١١ ، تفسير ابن كثير: ج ٨ ص ٣٠٤ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢١٥

(٧) انظر : رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها : ص ٢٢٢ ٠

بعينه بلغ هذا المبلغ ، لكن مجموع ماثبت من الأخبار عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في الرؤية - سواء كانت الأخبار مسوقة لبيان الرؤية فقط ، او لغير ذلك - يبلغ مبلغ التواتر المعنوي ، والذي تطمئن النفس معه، اطمئنانا لايقبل الشك والريب فى أن النبي، صلى الله عليه وسلم ، قد حكم برؤية الله تعالى في الدار الآخرة.

ولهذا السبب اتفق أهل السنة، سلفهم وخلفهم، على رؤية المؤمنين ربهم، في الدار الآخرة ، وبَدَّعوا من نفاها ، بل بعضهم حكم بكفره (١)

فلولا ظهور هذه الأدلة وانتشارها عن السلف ، وبلوغها ذلك المبلغ لما وقع منهم هذا الإنكار الشديد على منكرها.

فإضافة إلى الأدلة التي استدل بها السعد من السنة ، هناك أحاديث أخر في هذا الباب تدل على رؤية المؤمنين ربهم في الجنة ، منها الحديث الذي رواه كل من أبي هريرة، وأبي سعيد الخدري ، رضي الله عنهما ، أن ناسا قالوا: يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله،صلى الله عليه وسلم : «هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا يارسول الله . قال : فإنكم ترونه كذلك»(٢).

ومنها حديث أنس ، رضي الله عنه ، والذي رواه عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، في الشفاعة العظمى للمصطفى ، صلى الله عليه وسلم ، فقد جاء فيه :«فيأتوني - أى المؤمنون - فأستأذن على ربي في داره ، فيؤذن لي عليه ، فإذا رأيته وقعت ساجدا»(٣).

ومنها الحديث الذي رواه أبو موسى الأشعري ، رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، أنه قال : «جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما ، وجنتان من

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٦ ص ٤٨٦ .

(٢) متفق عليه ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ : ج ٤ ص ٢٨٣ - ٢٨٦ ، صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية : ج ١ ص ٩١ - ٩٥ .

(٣) متفق عليه ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ : ج ٤ ص ٢٨٦، صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية : ج ١ ص ١٠٠ - ١٠١ .

ذهب آنيتهما وما فيهما ، ومابين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن»(١)٠

ومنها حديث عبادة بن الصامت وأبي أمامة ، رضي الله عنهما ، أن النبي، صلى الله عليه وسلم، ذكر بعض صفات الدجال ، ثم قال : «فإن أُلبِس عليكم ، فاعلموا أن ربكم، تبارك وتعالى، ليس بأعور، وأنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا»(٢)

ومنها حديث عدي بن حاتم ، رضي الله عنه ، قال ، قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم :«مامنكم من أحد إلا سيكلمه ربُّه، ليس بينه وبينه تُرجمان ولا حجاب يحجبه»(٣)٠

والأحاديث في هذا الباب كثيرة ، ولا يسع هذا المبحث سردها، لكن مما يجب أن يعلم أن الصحابة، رضي الله عنهم، لم يقع منهم خلاف في رؤية المؤمنين ربهم في دار الكرامة ، بل وقع بين بعضهم خلاف في رؤية النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ربه في الحياة الدنيا ، كما هو معلوم ، حيث ذهب سيدنا ابن عباس إلى حصول الرؤية له فيها ، بينما ذهب آخرون ، منهم أم المؤمنين ، السيدة عائشة ، إلى إنكار ذلك(٤)٠

---

(١) متفق عليه ، انظر: صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى : ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ : ج ٤ ص ٢٨٧ ، صحيح مسلم ، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى : ج ١ ص ٩١ ٠

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، انظر : ج ٥ ص ٣٢٤، والبزار في مسنده ، انظر: كشف الأستار : ج ٤ ص ١٣٩ ، مجمع الزوائد: ج ٧ ص ٣٤٨ ، وابن ماجه في سننه ، كتاب الفتن ، باب فتنة الدجال: ج ٢ ص ١٣٥٩ - ١٣٦٠ ، ح (٤٠٧٧)، وأبوداود في سننه ، كتاب الملاحم ، باب خروج الدجال : ج ٢ ص ٤٧٠ دون زيادة «وإنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا»٠ وأخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الفتن ، باب ذكر ابن صياد: ج ٢ ص ٥٦٩ ، بلفظ : «تَعَلَّموا أنه لن يرى أحد منكم ربه، عز وجل، حتى يموت » . وانظر : فتح الباري : ج ١٣ ص ٩٦ ٠

(٣) متفق عليه ، انظر : صحيح البخاري ، كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ : ج ٤ ص ٢٨٧ ، صحيح مسلم : كتاب الزكاة ، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة : ج ١ ص ٤٠٦ ، دون زيادة : « ولاحجاب يحجبه»

(٤) انظر : الإنصاف : ص ١٧٦ ، مجموع الفتاوى : ج ٣ ص ٣٨٦ وما بعدها ، ج ٦ ص ٥٠٩ وما بعدها٠

فلو كان هناك خلاف بين الصحابة في رؤية المؤمنين لله، تعالى، في الجنة لنقل ذلك إلينا ، ولانتشر في الآفاق ، كما انتشر أمر الخلاف في رؤية النبي ، صلى الله عليه وسلم ، ربه في الحياة الدنيا ٠ بل إن خلافهم في هذه المسألة دليل قاطع على إجماعهم على حصول الرؤية له ، صلى الله عليه وسلم ، في الدار الآخرة ، إذ لانزاع فيه ٠ وإذا حصلت له، صلى الله عليه وسلم، فقد دل ذلك على الجواز العقلي، وانتفاء الاستحالة التي يزعمها النفاة، فتحصل لجميع المؤمنين، كما جاءت بذلك النصوص المستفيضة(١)٠

وبعدُ فإن دعوى السعد أن أحاديث الرؤية آحاد غير صحيح ، بل هي متواترة تواترا معنويا، إن لم يكن لفظيا، كما تقدم، وبذا فهي تفيد العلم، الذي لايقبل الشك.

* نقد كيفية الرؤية عند السعد :- ذكر السعد، رحمه الله، تعالى ، ثلاث مسائل في هذه الجزئية ، وهي : استحالة المقابلة عند تحقيق الرؤية ، واستحالة انطباع صورة من المرئي ، جل وعلا ، في حدقة العين ، أو اتصال شعاع من العين به، عز وجل ٠ والمسألة الثالثة : كون الإبصار بمحض خلق الله، تعالى، عند فتح العين، ليس ناشئا عن تأثر الحاسة ٠

والذي أراه أن السعد، رحمه الله تعالى، أخطأ في المسألة الأولى، وأصاب في الأخريين.

أما خطؤه في المسألة الأولى : فلأن مبنى هذه المسألة عنده على نفي الجهة عن الله، تعالى ، استنادا إلى شبهة التحيز ثم التجسيم ٠ فالسعد يرى - متابعة لجمهور المتكلمين - أن الله تعالى موجود ، لا في جهة ، كما تقدم في مبحث التنزيهات، لذا فمن الطبيعي أن يرى هذا الرأي في الرؤية ، بل هو أمر لازم محتم لايستطيع التخلى عنه ، وإلا لكان متناقضا٠

لكن هل رأيه هذا والذي قال به الأشاعرة(٢) والماتريدية(٣)، رأي صائب ، أم

---

(١) انظر : الإبانة : ص ٥١ ٠

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣١٤ - ٣١٥ ، الإنصاف : ص ١٨٧ - ١٨٨ ، الإرشاد : ص ١٨٠ - ١٨١ ، الاقتصاد : ص ٤٢ - ٤٣ ، معالم أصول الدين : ص ٧٧ ، ص ٧٨ ، المحصل : ص ٢٧٨ - ٢٧٩ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٧ - ٢١٨ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١١٢ - ١١٣ ٠

(٣) انظر : كتاب التوحيد للماتريدي : ص ٨٥ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤١٨ ، ص ٤٢٤ ، ص ٤٢٦ - ٤٣٠ ٠

أنه متناقض في نفسه ٠

لقد كان المعتزلة على وفاق مع أنفسهم، حينما نفوا الجهة والرؤية معا، لأن استخلاصهم نفي الرؤية كان عن نفي الجهة(١)، لأن الرؤية تستلزم المقابلة، المستلزمة للجهة لامحالة ، لأن من شرائط الرؤية المقابلة عندهم ، وخروج شعاع من العين متصلا بالمرئي ، أو انطباع صورة المرئي في حدقة العين ٠ ولما كانت تلك الشروط كاللوازم ، كان في إثبات الرؤية إثبات لها ، إذ اثبات الملزوم يستلزم إثبات لوازمه ٠ لذا فقد اتفقت كلمتهم على نفي الرؤية ، استنادا على هذه الشبهة ، كما مر٠

أما الأشاعرة والماتريدية، ومعهم السعد، فقد أثبتوا الملزوم هنا ، وهو الرؤية ، ونفوا لازمه، وهو المقابلة والجهة ، استنادا إلى نفس الشبهة - أى شبهة التجسيم ٠

فاتفقت كلمتهم وكلمة المعتزلة على استلزام الرؤية المقابلة ، لكن الأولون نفوا الملزوم لانتفاء اللازم في حقه تعالى ، والآخرون نفوا اللازم لانتفاء اللزوم بينه وبين ملزومه ٠ فجَوَّزوا رؤية الباري ، جل وعلا، لا في جهة ٠ فتكون هي الرؤية الشرعية المعقولة عندهم ، وما كان خلاف ذلك ، أي من مقابلة، فمستحيل في حقه تعالى٠

ولما كان مستند هذه الشبهة انتفاء الجهة في حقه تعالى ، كان جوابها بالتدليل على إثبات الجهة له تعالى ، وقد مر في مبحث التنزيهات الحديث عن هذه الجزئية بالتفصيل (٢)٠ حيث ذكرت هناك أن إثبات الجهة لله تعالى _ خلافا لما ذهب إليه جمهور الأشاعرة، والماتريدية، ومعهم السعد - لايستلزم التحيز ، ومن ثم لايستلزم الجسمية ، ذلك أن الجهة الثابتة في حقه تعالى ، هي جهة العلو المطلق ، لا الإضافي، وليست الجهة أمرا وجوديا حتى يلزم منه التحيز والجسمية ، بل الجهة، والمكان والحيز، في حقه، تعالى، أمر عدمي ، فلا يلزم من ثبوت الجهة له، تعالى، ثبوت كونه، تعالى متحيزا في غيره ، ولا كونه تعالى جسما، بل هو، سبحانه وتعالى، بائن عن خلقه فوق عرشه ، في جهة العلو المطلق ٠

فإذا ثبت ذلك ثبت أن رؤيته تعالى تكون عن مقابـلة ليس فيها إحـــاطة، ولا

---

(١) انظر : مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الأدلة : ص ٨١، وانظر : مناهج الأدلة : ص ١٨٥ ٠

(٢) انظر : ج٢ ص٨٥٨ من البحث ٠

حصر، ولا استحالة في ذلك ، كما لا استحالة في كونه في جهة العلو المطلق · فيرى تعالى، كذلك، في جهة العلو المطلق (١)·

فالحق أن ماذهب إليه جمهور الأشاعرة والماتريدية في إثبات رؤيته، تعالى، لا عن مقابلة رأي غير معقول، ولا يمكن تصوره وفهمه ، وهو ما انفردوا به عن سائر الطوائف (٢)·

وقد صحح بعض أئمتهم هذا المدعى بحصولها في بعض الصور في الشاهد، مثل الصورة المنعكسة من المرأة ، ذلك أن الرائي نفسه في المرآة لايكون في مقابلة نفسه · ومثل الجرم الموضوع في سائل ، فإنه وإن رئي لكنه ليس في مقابلة العين · ومثل رؤية الأعراض مقابلة للجسم، مع كونها في الأصل حالة في الأجسام المقابلة للرائي(٣)·

وهذه تمسكات لاتصح ، ولا تعد أمثلة صحيحة عن الرؤية المجردة عن الجهة والمقابلة · بل هي في الحقيقة خيالات وأوهام · ذلك أن هذه الصور الثلاث وإن لم تكن الرؤية فيها عن مقابلة ، لكنها في حكم المقابلة ، ففي المثال الأول هناك مقابلة بين الوجه والمرآة ، ولولا هذه المقابلة لما ارتسمت صورة الوجه في المرآة ، بدليل انتفاء الصورة عند انتفاء المقابلة ·

فدل هذا على أن الصورة المنعكسة من المرآة له حكم المقابلة (٤)· إذ الرائي إنما يرى خيال صورته ، وهو عرض منطبع في جسم المرآة الصقيل ، وهو في جهة منها ، وليس المرئي في المرآة حقيقة صورته نفسها(٥)· حتى يقال انها: ليست في جهة منه ·

---

(١)(٢)انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ١ ص ٢٥٠ - ٢٥٤ ، منهاج السنة النبوية : ج٢ ص ٣٢٦ وما بعدها، مجموع الفتاوى : ج ١٦ ص ٨٤ وما بعدها ، بيان تلبيس الجهمية : ج ٢ ص ٣٥٩ وما بعدها ، مختصر الصواعق المرسلة : ص ١٧١ ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ٢١٩ - ٢٢٠ ·

(٣) انظر : الاقتصاد : ص ٤٢ - ٤٣ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج١ ص ٤٢٦ ، ص ٤٣٠ ·

(٤) انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، المجلد الاول : ج ٤ ، رؤية الباري، ص ٦٥، ص ٢٠٢ ·

(٥) انظر : مختصر الصواعق المرسلة : ص ١٧٢ ·

وفي المثال الثاني نرى أن الجرم المرئي في السائل وإن لم يكن في موضعه ، لكنه مرئي وهو في السائل قبالة العين ، والذي غَيَّر موضعه بالنسبة إلى العين هو انكسار الشعاع المنعكس من الجرم ، المتصل بالعين عبر السائل والهواء ، فلاختلاف سرعة الضوء في السائل عنه في الهواء ، حصل هذا الانكسار ، فنتج عنه مثل هذا التوهم في الرؤية ، أعني توهم كون الجرم ليس في موضعه · بدليل أن الرائي لو كانت عينه في المآء لرأى الجرم في موضعه ·

وفى المثال الثالث ، أيضا ، هناك مقابلة بين الرائي وبين الأعراض ، لكن تبعا لمقابلته الجسم الحامل والحاوي لها ·

فهذه الأمثلة الثلاثة لها حكم المقابلة لافرق (١)·

ومن هذا القبيل تمسكهم بجواز رؤيته، تعالى، لا في جهة، ولا عن مقابلة ، بالعلم به تعالى ، بأنه ليس عن جهة، ولا مقابلة ، مع كوننا لانعقل معلوما في الشاهد إلا عن جهة، ومقابلة، ومكان (٢)·

فإن هذا الوجه من الاستدلال كسابقه ، استدلال خطابي إقناعي ، وأين العلم به تعالى، من رؤيته، تعالى، بالبصر · وليس مثل هذا الاستدلال الا تفريغ للرؤية من معناها الحقيقي ، والذي هو إدراك الحاسة ، وارتماء في مذهب الاعتزال ·

والحق أنمانعقله في الشاهد في قلوبنا ليس عن جهة ، إذ عِلْمُ القلب لايتعلق بالجهة ، لكن لما كان علم القلب منشؤه، أحيانا، عن إدراك الحواس ، ومنها البصر، كان علم القلب به عن جهة ومكان ، لمكان الخيال، والتوهم، والذاكرة في العقل ، فإن مَن يرى إنسانا في زاوية من دار ، فقد حصل له العلم بهذا الشخص في تلك الزاوية والجهة والمكان · ثم إذا صرف بصره ، واسترجع علمه به ، استرجعه وتذكره على نحو ما رآه في تلك الزاوية، والجهة، والمكان ·

لكن هناك من العلوم والمعارف ما لاتفتقر إلى جهة ومكان ، كالعلم بالقدر والإرادات ، وكثير من الاحوال ، كالعلم بفرح زيد ، وترح عمرو ، ··· الخ

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢١٢ - ٢١٣ ·

(٢) انظر : الإرشاد : ص ١٨١ ، قواعد العقائد : ص ١٧١ ·

لكن هذه الموجودات امتنع رؤيتها في جهة ومكان لأنها أعراض غير قائمة بنفسها ، والمرئي هو الجسم الحامل لتلك الأعراض ٠

أما وجود الله، تعالى، فليس بعرض ، حتى يمتنع رؤيته، تعالى، في جهة العلو المطلق ٠ وهؤلاء الأشاعرة ومن معهم ، قد اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر، كما قال ابن رشد ٠ فإن العقل هو الذي يدرك ماليس في جهة ، وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ، ولا في جهة فقط، بل وفي جهة ما مخصوصة ، ولذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي ، بل بأوضاع محدودة (١)٠

فتشبيه رؤيته تعالى بالبصر لا في جهة ، بالعلم به تعالى ، مع كون هذا العلم لا في جهة، تشبيه خاطئ ٠ وهو قريب مِن قول مَن قال بنقل وظيفة القلب في العلم بالمعلوم إلى البصر ٠ وإذا كان الأمر كذلك ، لم يحصل عِلْم زائد على علم القلب ، ولم يكن هناك من جديد في الأمر، سوى تغير في وظيفة العضو - الذي هو البصر - من إدراك حقيقي ، إلى إدراك علمي ، هو مزيد انكشاف ٠

وأما تمسكهم برؤيته، تعالى، لا في جهة بكونه، تعالى، يرانا لا في جهة(٢)، فهو، أيضا، استدلال غير صحيح ، لأن مثبت الجهة لله، تعالى، يرى أنه تعالي في جهة العلو المطلق، لا النسبي ، الإضافي ، لذا فهو ، تعالى ، يرانا في جهة السفل **المطلق** ، فهو، تعالى، فوق العالم بائن عنه ، لا في جهة مخصوصة ، حتى يكون العالم في جهة منه ، ليراه في جهة مخصوصة ، ولا ليس فوق العالم ، حتى تنتفي مطلق الجهة ٠

فالجواب عن هذا التمسك منع كونه، تعالى، يرانا لا في جهة ، بل يرانا، تعالى، في جهة السفل المطلق ٠ على أن رؤية الله تعالى الأشياء لا بحدقة ومقلة ٠ بل سبحانه وتعالى بصير بلا كيفية ، فهي صفة ثابتة له تعالى لا كصفات المخلوقين ، فتشبيه رؤيتنا إياه ، تعالى ، برؤيته تعالى إيانا ، في انتفاء الجهة فيهما ، تشبيه غير صحيح، كيف لا والرؤيتان مختلفتان في الماهية ، والحقيقة ، باتفاق العقلاء ، والمليين.

---

(١) انظر : مناهج الأدلة : ص ١٨٦ ٠

(٢) انظر : الإشاد: ص ١٨١، الاقتصاد : ص ٤٢ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ١ ص ٤٢٧ - ٤٢٨ ، ص ٤٢٩ ، ص ٤٣٠ - ٤٣١ ٠

وبهذا يعلم أن إثبات الرؤية مع نفي الجهة ، جمع بين متناقضين ، لأن إثبات الملزوم ونفي لازمه لايصح في العقول · وهو كمن يثبت كون الشيء جالسا، أو قائما ، ثم ينفي كونه جسما · فمن جهة إثباته الرؤية يستوجب إثبات الجهة ، ومن جهة نفيه الجهة، يقتضي نفي الرؤية ، فكأن فيه إثبات الشيء مع نفيه ، خاصة إذا كان هذا اللازم من الأمور التي يكون العلم بها مع العلم بالملزوم · كما في الرؤية ، فإنه لازم لاينفك لا ذهنا، ولا خارجا ، وهذا اللزوم بين بالمعنى الأعم ، وهو الذى يكفي للجزم بلزومه تصور اللازم والملزوم (١)·

أما المسألة الثانية والثالثة ، فقد أصاب فيهما السعد ، لما تقدم في العرض من كون انطباع الصورة ، أو خروج الشعاع يلزم منه تلك المحالات التي ذكرها ·

---

(١) انظر : حاشية الحفناوى على المطلع : ص ١٦ ·

الباب الرابع

أفعال الله تعالى

الباب الرابع
أفعال الله تعالى

تمهيـــد :

هذا الباب - كما هو مُعَنْوَن - يتعلق بأفعال الله تعالى . وحقيقة الفعل معلومة ، غنية عن كثرة التفاصيل، إذ هي التأثير من جهة مؤثر (١) ، أو هو صرف الممكن من الإمكان إلى الوجود ، كما هو عند المتكلمين(٢)٠

والفعل كما هو معلوم ، ينقسم إلى مايكون بالإدراك والإرادة المرجحة ، وإلى مايكون بالإدراك دون الإرادة المرجحة ، وإلى مايكون بلا إدراك وإرادة مرجحة٠

فالأول هو الفعل الناشئ عن القدرة المختارة ، والثاني هو الفعل المستند إلى العلة الموجبة ، والثالث هو الفعل الطبعي ٠

وغني عن البيان - بعد الإحاطة بصفات الله في الباب السابق ، من كونه تعالى عالما ، قادرا ، مريدا - أن فعل الله، تعالى، واقع بالقدرة المختارة، المستلزمة للعلم والإرادة ٠

وليس الكلام في هذا الباب في أفعال الله، تعالى، لإقرار هذه الحقيقة وإثباتها ، إذ قد وقع الفراغ منها ، بحمد الله تعالى ٠

لكن الكلام في أفعال الله، تعالى، فيه من جوانب أخر ، وهي أولا من جانب شمول أفعاله تعالى لكل مفعول حاصل في الوجود، وثانيا كون أفعاله تعالى قد سبق تقديرها أزلا، وثالثا كونها موصوفة بالحسن والقبح، وجهتهما ، هل هما عقليان ، أم شرعيان ، بعد ثبوت وصف الحسن والقبح فيها ، ورابعا كون خطابه ، تعالى التكليفي

---

(١) المفردات في غريب القرآن : ص ٣٨٢ ٠

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ، طبعة خياط : جـ٣ ص ١١٤٣ ٠

يتعلق بما لايطاق ، أم لا؟

وكان حق هذه المسألة أن تلحق بتفاريع صفة الكلام ، لأن التكليف خطاب أمر ونهي ، وهما من متعلقات الكلام ، لكن لما كان الخطاب ، وهو الكلام قسم من أقسام الفعل ، جاز إلحاقه بهذا الباب · ذلك أن الخطاب التكليفي يكون بالألفاظ والحروف ، وهي مفعولة حادثة النوع عند الأشاعرة، والماتريدية، والمعتزلة ، فهي من أفعال الله تعالى عندهم ، وعند السلف حادثة الآحاد ، قديمة النوع · ومعنى حدوثها عندهم ، حدوثها في الذات ، بعد أن لم تكن ، مستندة إلى المشيئة، والإرادة المختارة· فهي بذا من أفعاله القائمة به ، كما تقدم كل هذا في صفة الكلام ·

ولعل من مبررات إلحاقه بهذا الباب منازعة القدرية في خلق أفعال العباد، لأنها عندهم من خلق العبد وحده ، إذ لو كان من خلق الله تعالى ، لزم عليه التكليف بما لايطاق ، لأن خلق الكفر والمعاصي في العبد، مع الأمر بخلافه، تكليف بما لايطاق ·

وخامسا كون أفعاله تعالى معللة بالغرض أم لا؟

وسادسا كون أفعاله تعالى فيهاماهو واجب الوقوع منه ، كاللطف، والعوض، والجزاء ، والاخترام ، والأصلح ، أم لا؟

فالمسألة الأولى تعرف بشمول قدرته وإرادته وفعله لكل مفعول ، والمعني بها في هذا المبحث بالذات ، وعلى وجه الخصوص ، أفعال العباد وسائر الحيوانات، هل هي من فعل الله تعالى وخلقه ، أم أن الأحياء مستقلة بالتأثير فيها بالخلق والإيجاد؟

وتحت هذه المسألة تفريعات كالهُدَى والضَلال ، والأرزاق والآجال ، واللطف والتوفيق والخذلان ، والأجل والتسعير ، وقد سَمَّاها السعد تفاريع الأفعال · والمسألة الثانية تعرف بالقضاء والقدر ، والثالثة تعرف بمسألة الحسن والقبح ، والرابعة تعرف بالتكليف بما لايطاق ، والخامسة تعرف بتعليل أفعال الله تعالى ، والسادسة بالإيجاب

على الله تعالى ٠

فهذا الباب يرجع إلى صحة وصف أفعال الله تعالى - بعد العلم بكونه تعالى يفعل عن علم وإرادة مختارة - بتلك الأوصاف السابقة ، أو عدم صحته ٠

الفصل الأول

خلق أفعال العباد وتفاريع الأفعال والقضاء والقدر

المبحث الأول

خلق أفعال العباد

الفصـــل الأول

خلق أفعال العباد وتفاريع الأفعال والقضاء والقدر

المبحث الأول

خلق أفعال العباد

يرى السعد أن أفعال العباد ، بل وكل الأحياء ، سواء الاختيارية أو غيرها ، وسواء الطاعات ، أو المعاصي ، وسواء التكليفية ، أو غيرها ، كلها واقعة بقدرة الله تعالى وخلقه ، وأن العباد هم الفاعلون لأفعالهم الاختيارية، عن طريق الكسب ، فمن الله تعالى الخلق ، ومن العبد الكسب وأنه بهذا الكسب، صح التكليف ، والمدح والذم، والثواب والعقاب ، وصح إسناد الأفعال إليهم ، ووصفها بالطاعة والعصيان ، وغير ذلك ·

فليس العبد هو الخالق لأفعاله ، ولا هو في المقابل مجبور عليها عنده،

كما يرى أن خلق الله، تعالى، لأفعال العباد لايقتضي أن يكون الله، تعالى، هو الفاعل لها، إذ الفعل يستند حقيقة إلى من قام به ، لا إلى من أوجده وخلقه . قال : «فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وإنما للعبد الكسب» (١)·

وقال في الرد على من زعم لزوم بطلان التكليف ، والمدح والذم ، والثواب والعقاب ، وإسناد الأفعال إلى العباد ، على فرض القول بخلق الله، تعالى، لأفعال العباد: «أنه إنما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره، لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وإرادته، واقعا بكسبه، وعقيب عزمه ، وإن كان بخلق الله، عز وجل ، ولا على من يجعل قدرته مؤثرة،لكن لا بالاستقلال ، بل بمرجح هو

---

(١) المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٤/أ ، وانظر : شرح العقائد النسفية : ص ٥٤، حاشية السعد على الكشاف : ورقة ١٣٣

بمحض خلق الله تعالى »(١)٠

وقال ، أيضا ، عند قول النسفي :«وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها، ويعاقبون عليها» : «يثابون بها إن كانت طاعة ، ويعاقبون عليها إن كانت معصية ، لا كما زعمت الجبرية من أنه لافعل للعبد، أصلا ، وأن حركاته بمنزلة الجمادات ، لاقدرة للعبد عليها، ولا قصد ، ولا اختيار ، وهذا باطل ، لأنا نفرق، بالضرورة، بين حركة البطش وحركة الارتعاش ، ونعلم أن الأول باختياره دون الثاني، لأنه لو لم يكن للعبد فعل أصلا ، لما صح تكليفه ، ولاترتب استحقاق الثواب والعقاب على أفعاله ، ولا إسناد الأفعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار إليه على سبيل الحقيقة ، مثل «صلى» و«صام» و«كتب»، بخلاف مثل «طال الغلام» و«اسود لونه» ، والنصوص القطعية تنفي ذلك ، كقوله تعالى : ﴿جزاء بما كانوا يعملون ﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر﴾(٣)(٤)٠

وقال في رده على شبهة من زعم أن القول بخلق الله تعالى لأفعال العباد يلزم منه أن يكون الله، تعالى، هو القائم، والقاعد، والآكل، والشارب ٠٠٠ الخ : «هذا جهل عظيم لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء ، لا من أوجده ، أو لايرون أن الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض ، وسائر الصفات في الأجسام ، ولايتصف بذلك»(٥)

وقد اقتضت ضرورة البحث في هذه المسألة عنده أن يتناول معنى الكســب، والذي

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٨، وانظر : ج ٢ ص ١٣٦

(٢) سورة الواقعة ، الآية ٢٤ ٠

(٣) سورة الكهف ، الآية ٢٩ ٠

(٤) شرح العقائد النسفية : ص ٥٧ - ٥٨ ٠

(٥) شرح العقائد النسفية : ص ٥٦، وانظر : شرح المقاصد : ج ٢ص ١٢٥، ص ١٣٩ ، حاشيته على الكشاف : ورقة ٨٤ ٠

هو متعلق قدرة العبد، ونظرا لكون الله، تعالى، هو الخالق لأفعال العباد على التحقيق عنده، كما تقدم ، فقد اكتنف تحديده لمعنى الكسب ، الإبهام والغموض ، بحيث تَعَسَّرَ عليه الإفصاح عن كنه حقيقته · لذا فقد تردد رأيه فيه بين أكثر من معنى، على الرغم من اختياره أحدها· بل قد ذهب به الحال ، في بعض كتبه المتقدمه ، إلى جعل الفعل الصادر عن العبد، والذي هو متعلق قدرته من قبيل الحال ·

وهو في هذه التفسيرات الآتية يستعين بكلام بعض الأئمة لتجليته وتوضيح حقيقته ·

فقد قال في أحد تفسيراته بأنه : «الوصف الذي به تتعلق قدرة العبد»(١)

وقال في تفصيله ، نقلا عن الرازي : هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى ، فإن الصلاة ، والقتل ، كلاهما حركة ، ويتمايز أن يكون أحدهما طاعة والأخرى معصية ، ومابه الاشتراك غير مابه التمايز ، فأصل الحركة بقدرة الله تعالى ، وخصوصية الوصف بقدرة العبد ، وهي المسماة بالكسب · (٢)

وقال في تفسير آخر بأنه : «الفعل المخلوق بقدرة الله، تعالى، من حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به »(٣)·

وقال في تفسير ثالث بأنه :«مايقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر، وما يقع في محل القدرة »(٤)

وقال في تفسير رابع بأنه : «ذلك الصنع _ أي الفعل - اللاموجود واللامعدوم

---

(١) انظر المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ ·

(٢) انظر : شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٢٧ · وانظر نص الرازي في : الأربعين في أصول الدين: ص ٢٢٧، المطالب العالية : ج ٩ ص ١٠ ·

(٣) المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ ·

(٤) المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ ·

الصادر عن العبد بحيث لايجب عنده وجود الأثر»(١)٠

وهذا بناءً منه على ثبوت الأحوال

وقال في تفسير خامس : «إنه عبارة عن أمر نسبي يقوم به ويُعِدُّه محلا لأن يخلق الله، سبحانه، فيه فعلا يناسبه تلك النسبة ٠ وليس هذا الكسب من الله ، إذ لكونه عدميا غير موجود، لم ينسب إلى خلقه وإيجاده ٠ ولاتصاف العبد به صار له مدخل في محلية خلق الله ، وقابلية ذلك الخلق فيه ، وبيان القابلية أن يكون شرط الخلق والتأثير، لا جزءا منه (٢)٠

أما التفسير السادس ، والذي قال عنه: إنه الأوضح فهو قوله : «والأوضح أنه إضافي، يجب من العبد، ولايوجب وجود المقدور ، بل اتصاف الفاعل بالمقدور، وذلك كتعيين أحد الطرفين وترجيحه ، وصرف القدرة» (٣)٠

وقال في شرح العقائد النسفية : «صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، وإيجاد الله، تعالى، الفعل عقيب ذلك خلق ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب ، وهذا القدر من المعنى ضروري ، وإن لم نقدر على أزيد من ذلك، في تلخيص العبارة المفصحة، عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله، تعالى ، وإيجاده ، مع مافيه للعبد من القدرة والاختيار»(٤)

ثم لعسر معنى الكسب وحقيقته ، قال السعد:« والحق أنه ظاهـــــــــــر

---

(١) انظر : شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٨٨ بتصرف ٠

(٢) انظر : إشارات المرام : ص ٢٥٩ ، نقلا عن تفسير التفتازاني ٠

(٣) انظر : المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥، شرح المقاصد: ج٢ ص ١٢٧، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٤/أ ٠

(٤) شرح العقائد النسفية : ص ٥٨ - ٥٩ ٠

- أى الكسب - والخفاء في التعبير»(١) . وعبارته في النص السابق مفصحة عن هذا المعنى٠

لذا نراه ينقل عن بعض أهل السنة الاكتفاء بالقول بأنا نعلم بالبرهان أن لاخالق سوى الله، تعالى ، ولاتأثير إلا للقدرة القديمة ، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله ، كالصعود، دون البعض ، كالسقوط ، فيسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسبا، وإن لم يُعْرَف حقيقته(٢)٠

وقد استعان بكلام الغزالي لتجلية حقيقة الكسب ، حيث قال : إنه لما بطل الجبر المحض بالضرورة ، وكون العبد خالقا لأفعاله بالدليل ، وجب الاقتصاد في الاعتقاد ، وهو أنها مقدورة بقدرة الله، تعالى، اختراعا ، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه، عندنا، بالاكتساب ، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون على وجه الاختراع ، إذ قدرة الله، تعالى، في الأزل متعلقة بالعالم من غير اختراع، ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق ٠ فحركة العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسبا له ، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله تعالى خلقا ، فهي خلق للرب ، ووصف للعبد، وكسب له ، وقدرته خلق للرب، ووصف للعبد، وليس بكسب له (٣)٠

* وذكر السعد بعض الفروق بين الكسب والخلق ، منها : أن الكسب ماوقع بآلة ، والخلق لا بآلة ٠ ومنها : أن الكسب مقدور وقع في محل قدرته ، والخلق مقدور وقع لا في محل قدرته(٤)، مثل حركة زيد وقعت بخلق الله، تعالي، في غير من قامت به القدرة ، وهو زيد ، ووقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد، وهو نفس زيد، والحاصل أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته ، وأثر الكاسب صنعه في محل قائم به(٥)

---

(١) انظر : المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ ٠
(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ ٠
(٣) شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٢٧ ، وانظر : قواعد العقائد : ص ١٩٥ - ١٩٧ حيث استفاد السعد النص منه بتصرف ٠
(٤) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٥٩، شرح المقاصد : ج٢ ص ١٢٧ ٠
(٥) شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٨٨ ٠

ومنها : أن الكسب لايصح انفراد القادر به ، والخلق يصح انفراده به(١)

* وههنا مسألتان عند السعد لابد من أقامة الأدلة عليهما : أحدهما أن فعل العبد واقع بكسبه غير مضطر إليه · الثاني : أن فعل العبد مخلوق لله تعالى، وواقع بقدرته ·

* أما المسألة الأولى فقد استدل عليها السعد بحكم الضرورة العقلية، القاضية بالتفريق بين حركة الاضطرار ، وحركة الاختيار ، فإن هذا الثاني متحقق عنه ، عن قصده وداعيته ، بخلاف الأول .

قال : «لانقول كما زعمت الجبرية من أنه لافعل للعبد أصلا ، وأن حركاته بمنزلة حركات الجمادات لاقدرة للعبد عليها ، ولاقصد ولا اختيار · وهذا باطل ، لأنا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ، ونعلم أن الأول باختياره، دون الثاني »(٢) ·

وقال : « نعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله ، كالصعود، دون البعض ، كالسقوط»(٣)·

وقال : « بطل الجبر المحض بالضرورة»(٤)

وقال : « وأما الجبر بمعنى أنه لاأثر لقدرة العبد أصلا ، لا إيجادا، ولاكسبا فضروري البطلان ·»(٥)·

وقد تقدمت بعض هذه النصوص ضمن مقطوعات نصية سابقه ، لكن خصصتها بالذكر لأجل الإشارة إلى دليل السعد على تعلق قدرة العبد بفعله حسب قصده وداعيته.

---

(١) شرح العقائد النسفية : ص ٥٩ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ ·

(٢) شرح العقائد النسفية : ص ٥٧ - ٥٨ ·

(٣)،(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ ·

(٥) المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ ·

وقال :« من الأفعال المستندة الى العبد ماهو متعلق بقدرته وإرادته ، واقع بحسب قصده وداعيته ، وهي المسماة بالأفعال الاختيارية »(١)٠

وقال : « ثبت بالوجدان أن للعبد قصدا واختيارا في بعض الأفعال »(٢)٠

كما استدل على كون فعل العبد بكسبه ببعض النصوص القطعية من الكتاب ، كقوله تعالى : ﴿ جزاء بما كانوا يعملون ﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾(٤)(٥)٠ ولظهور هذه المسألة لكل عاقل لم يطل السعد في تقريرها، بخلاف المسألة الثانية ، فلأنها خلاف الأصل ، ولنزاع القدرية فيها، أطال في تقرير الدلائل ٠

* أما المسألة الثانيه ، فقد قررها السعد تقريرا شافيا ، واستدل عليها بالعقل والنقل ٠ وهذا عرض لأدلته عليها على وجه التفصيل : -

أولا : الأدلة العقلية على خلق الله تعالى لأفعال العباد :-

الدليل الأول : فعل العبد ممكن ، وكل ممكن مقدور لله تعالى ، لما مر في مبحث الصفات ، ففعل العبد مقدور لله تعالى ٠ فلو كان مقدورا للعبد ، أيضا ، على وجه التأثير، لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على أثر واحد٠ وقد بين امتناعه في بحث العلل ٠ فإن قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له ، بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ، ووقوعه بها ، نظرا إلى ذاته ، لا بمعنى أنه واقع بها ليلزم المحال ٠ قلنا : جواز وقوعه بها، مع وقوعه بقدرة العبد، يستلزم جواز المحال، وهو محال ٠

قال السعد عن هذا الجواب : فيه نظر(٦)٠

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٦ ٠
(٢) شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٨٦، ١٨٧ ٠
(٣) سورة الواقعة ، الآية ٢٤ ٠
(٤) سورة الكهف ، الآية ٢٩ ٠
(٥) شرح النسفية : ص ٥٨ ٠
(٦) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ - ١٢٨، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٤/ب

الدليل الثاني : لو كان العبد موجدا لأفعاله لكان عالما بتفاصيلها ، واللازم باطل · أما الملازمة فلأن الإتيان بالأزيد، والأنقص، والمخالف، ممكن ، فلا بد لرجحان ذلك النوع ، وذلك المقدار، من مخصص هو القصد إليه ، ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يُسْتَنكَر الخلق بدون العلم ، كقوله تعالى : ﴿ألا يعلم من خلق﴾(١)، ويُسْتَدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل · وأما بطلان اللازم فلوجوه : منها : أن النائم تصدر عنه أفعال اختيارية، لا شعور له بتفاصيل كمياتها، وكيفياتها، ومنها: أن الماشي، إنسانا كان، أو غيره، يقطع مسافة معينة في زمان معين، من غير شعور له بتفاصيل الأجزاء والأحياز التي هي بين المبدأ والمنتهى ، ولا بالآنات التي يتألف منها ذلك الزمان ، ولا بالسكنات التي تتخلل تلك الحركة (٢)، ولا بالحد الذي لها، من وصف السرعة، والبطؤ · ومنها : أن الناطق يأتي بحروف مخصوصة،على نظم مخصوص، من غير شعور له بالأعضاء التي هي آلاتها ، ولا بالهيئات والأوضاع التي تكون لتلك الأعضاء، عند الإتيان بتلك الحروف · ومنها : أن الكاتب يصور الحروف والكلمات، بتحريك الأنامل، من غير شعور له بما لا للأنامل من الأجزاء ، والأعضاء، أعني العظام ، والغضاريف ، والأعصاب، والعضلات، والرباطات ، ولا بتفاصيل حركتها، وأوضاعها، التي بها تتأتى تلك الصور والنقوش(٣)· وليس هذا ذهولا عن العلم ، بل لو سئل عنها لم يعلم (٤)·

الدليل الثالث :- لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه ، إذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر ، وبطل الاختيار ، لكن اللازم - أعني التمكن من الفعل والترك - باطل ، لأن رجحان الفعل على الترك ، إما أن يتوقف على مرجح، أوْلا، فعلى الثاني يلزم رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وينسد باب إثبات الصانع، ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق، من غير

---

(١) سورة الملك ، الآية ١٤ ·

(٢) في شرح المقاصد : « التى يتخللها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة الفلك » وهو كما يبدو تصحيف ، والتصحيح من شرح مقاصد المقاصد : ورقة ٧٥/ب ·

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٨ · وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٤/ب ·

(٤) شرح العقائد النسفية : ص ٥٥ ·

اختيار للعبد · وعلى الأول : إن كان ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام إلى صدوره عنه ، فيلزم التسلسل ، وهو محال ، أو الانتهاء إلى مرجح لايكون منه · وإذا كان المرجح ابتداء، أو بالآخِرة لا من العبد ، بل من غيره ، ثبت عدم استقلال العبد بالفعل ، وعدم تمكنه من الترك ، لأن الترك لم يجز وقوعه مع التساوي، فكيف مع المرجوحية · ولأن وجود الممكن ما لم ينته رجحانه إلى حد الوجوب لم يتحقق ·

ثم قال : ولايخفى أن هذا إنما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل إلى قدرته واختياره، من غير جبر · ولا يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله(١)·

وللمعتزلة على هذا الدليل أكثر من اعتراض ، وقد أجاب عنها السعد ، وسيأتي مناقشتها في مبحث النقد ، دفعا للإطالة والتكرار ·

الدليل الرابع : قد ثبت أن الله تعالى عالم بالجزئيات ، ما كان وما سيكون ، وأنه يستحيل عليه الجهل ، وكل ما علم الله تعالى أنه يقع يجب وقوعه ، وكل ما علم الله أنه لايقع يمتنع وقوعه، نظرا إلى تعلق العلم ، وإن كان ممكنا في نفسه ، وبالنظر إلى ذاته · ولا شيء من الواجب والممتنع باقيا في مكنة العبد · بمعنى أنه إن شاء فعله ، وإن شاء تركه ·

فإن قيل : يجوز أن يعلم الله تعالى أن فعل العبد يقع بقدرته واختياره بحيث لايتمكن من اختيار الترك · قلنا : فيجب ذلك الفعل ويعود المحذور بالانتهاء إلى الاضطرار(٢)·

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٨ - ١٢٩ · وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٤/ب ·

(٢) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٣٠ بتصرف يسير · وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٤/ب ·

الدليل الخامس : لو كان العبد مستقلا بإيجاد فعله ، فإذا فرضنا أنه أراد تحريك جسم في وقت ، وأراد الله، تعالى، سكونه في ذلك الوقت ، فإما أن يقع المرادان جميعا ، وهو وظاهر الاستحالة ، أَوْ لا يقع شيء منهما ، وهو، أيضا، محال ، لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ، ولأن التخلف عن المقتضى لايكون إلا لمانع ، ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر ، فلو امتنعا، جميعا، لزم أن يقعا جميعا ٠ وهو ظاهر الاستحالة. وإما أن يقع أحدهما، دون الآخر، فيلزم الترجيح بلا مرجح ، لأن التقدير استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت ٠

وقد اعترض عليه بقوله : وأجيب بأنه يقع مراد الله، تعالى، لكون قدرته أقوى، إذ المفروض استواءهما في الاستقلال بالتأثير ، وهو لاينافي التفاوت في القوة والشدة(١).

الدليل السادس : لو كان العبد قادرا على فعله إيجادا، واختراعا، لكان قادرا على إعادته ٠ واللازم منتف إجماعا ٠ وجه اللزوم أن إمكان الشيء من لوازم ماهيته(٢)، وهولايختلف باختلاف الأوقات ٠ ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الإعادة بقدرته على الابتداء ، كما نطق به التنزيل، احتجاجا على منكري الإعادة بالنشأة الأولى٠ والاعتراض بمنع إمكان إعادة المعدوم استنادا على أنه يجوز أن تكون خصوصية البدء شرطا ، او خصوصية العود مانعا ، أو بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ، ليس بشيء ، لأن الخصم معترف بالمقدمتين (٣)٠

الدليل السابع : لو كان قادرا على إيجاد فعله لكان قادرا على إيجاد مثله ، لأن حكم الأمثال واحد ٠ لكنا نقطع بأنه يتعذر علينا أن نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا ، بلا تفاوت ، وإن بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط(٤)٠

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٠ ٠

(٢) في المطبوعة من شرح المقاصد : «وجه اللزوم أن إمكان القدرة منه يستلزم ماهيته»٠ والتصحيح من النسخة الخطية لمكتبة عارف حكمت : ورقة ٢٣١/ب . وانظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٩٣، ص ٩٥ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣١ ٠

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣١ ٠

الدليل الثامن : لو كان قادرا على إيجاد فعله لكان قادرا على إيجاد كل ممكن، من الأجسام، والأعراض ، لأن المصحح للمقدورية هو الإمكان، أو الحدوث، والمقدور هو إعطاء الوجود ، ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم · ولا يرد النقض بالقدرة الاكتسابية، لأنها إنما تتعلق بالذوات وأحوالها ، وهي مختلفة(١)·

الدليل التاسع : أن من فعل العبد الإيمان والطاعات ، وكثيرا من الحسنات، ومن خلق الله، تعالى، الأجسام، والأعراض، والشياطين ، وكثير من المؤذيات ، ولاشك أن الأول أحسن من الثاني وأشرف،فلو كان العبد خالقا لفعله، لكان أحسن وأشرف من الله، تعالى، خلقا ، وإصلاحا ، وإرشادا·

فإن قيل : القدرة على الإيمان أحسن ، وأوضح ، وأصلح من الإيمان، لتوقفه عليها ، وهي بخلق الله تعالى · قلنا : فيلزم أن تكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا من الكفر، وأقبح منه (٢)·

الدليل العاشر : أن الأمة مجمعون على صحة تضرع العبد إلى الله، تعالى، في أن يرزقه الإيمان والطاعة ، ويجنبه الكفر والمعصية ، ولولا أن الكل بخلق الله، تعالى، لما صح ذلك · إذ لاوجه لحمله على سؤال الإقدار والتمكين ، لأنه حاصل · أو التقرير والتثبيت ، لأنه عائد إلى الحصول في الزمان الثاني ، وذلك عندهم بقدرة العبد(٣)·

الدليل الحادى عشر : أن الأمة مجمعون على صحة ، بل وجوب ، حمد الله، تعالى، وشكره على نعمة الإيمان نفسه ، ولا يتصور ذلك إلا إذا كان بخلقه وإعطائه، وإن كان لكسب العبد مدخل فيه · فأما الشكر على مقدماته من الإقدار والتمكين، والتوفيق، والتعريف، ونحو ذلك فشيء آخر ·

فإن قيل : لو استحق بخلق الإيمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم · قلنا : ممنوع، فإن من شأنه استحقاق المدح، والشكر، بخلق الحسنات ، وإيصال النعم ، لا

---

(١)،(٢)،(٣) شرح المقاصد ج ٢ ص ١٣١ ·

الذم بخلق القبائح ، وإرسال النقم ، لأنه المالك ، فله الأمر كله ، لايقبح منه خلق القبيح (١)٠

هذه أدلة السعد العقلية على هذا المطلب ، وقد عزا الدليل السادس ومابعده إلى المتقدمين ٠ ثم حكم على كل تلك الأدلة المتقدمة بالضعف، وأشار إلى أن الأولى التمسك بالكتاب، والسنة، وإجماع أهل الحق ٠

قال : «لايخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف ، والأولى التمسك بالكتاب، والسنة، وإجماع أهل الحق من الأمة ، لا بمعنى إثباته في نفسه بمحض الإجماع، ليرد أن الحقائق العقلية، مثل حدوث العالم ، وقدم الصانع، لايثبت بالإجماع، بل بمعنى أن إجماعهم عليه يدل على أن لهم قاطعا فيه ، وإن لم نعرفه على التفصيل»(٢)٠

ثانيا : الأدلة النقلية : -

ذكر السعد ان الاستدلال بالأدلة النقلية ممكن ، بل متعيِّن ، كما في النص السابق ، وأن الاستدلال بها لايلزم منه الدور، ولا أي باطل ومحذور ٠ حيث قال : « فإن قيل التمسك بالكتاب، والسنة، يتوقف على العلم بصدق كلام الله، تعالى ، وكلام الرسول ، عليه السلام ، ودلالة المعجزة ، وهذا لايتأتى مع القول بأنه خالق لكل شيء، حتى الشرور والقبائح ، وأنه لايقبح منه التلبيس، والتدليس، والكذب ، وإظهار المعجزة على يد الكاذب ، ونحو ذلك ، مما يقدح في وجوب صدق كلامه ، وثبوت النبوة، ودلالة المعجزات ٠

قلنا : العلم بانتفاء تلك القوادح - وإن كانت ممكنة في نفسها - من العاديات الملحقة بالضروريات٠ على أن هذا الاحتجاج إنما هو على المعترفين بحجية الكتاب، والسنة، والمتمسكين بهما في نفي كونه، تعالى، خالقا للشرور والقبائح، وأفعال

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣١ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٢

العباد ، فلو توقف حجيتهما على ذلك كان دورا»٠(١)

والأدلة النقلية عند السعد على قسمين ، قسم يتعلق بأدلته من الكتاب، والقسم الآخر من السنة ٠ وهذا عرض لها ٠

القسم الأول : الأدلة من الكتاب الكريم:- وقد جعل السعد أدلة الكتاب أكثر من نوع، باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها، دون البعض ، مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء، أو لعمل العبد خاصة ، أو بلفظ الجعل ، أو الفعل ، او بغير ذلك، كما سيأتي ٠

النوع الأول : ماورد في معرض التمدح بأنه الخالق وحده، قال السعد : كقوله تعالى : ﴿لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾(٢)، تمدحا واستحقاقا للعبادة ، فلا يصح الحمل على أنه خالق لبعض الأشياء كأفعال نفسه ، لأن كل حيوان عندكم كذلك، بل يحمل على العموم ، فيدخل فيه أعمال العباد، ويخرج القديم، بدليل العقل، والقطع ، بأن المتكلم لايدخل في عموم مثل : « أكرمت كل من دخل الدار» فيكون بمنزلة الاستثناء ، فلا يخل بقطعية العام، عند من يقول بكونه قطعيا٠

وكذا قوله تعالى : ﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء ، وهو الواحد القهار ﴾(٣)، أي ممكن بدلالة العقل ، تمسكا بالعموم ، وبأنه إذا جعل «كخلقه» في موضع المصدر ، كما هو الظاهر ، فقد يفيد خلق كل أحد مثل خلقه في الجملة ٠

وقوله تعالى : ﴿ ولم يكن له شريك في الملك ، وخلق كل شيء فقدَّره تقديرا﴾(٤)، تمسكا بالعموم ، وبأن قوله «وخلق كل شيء» إزالة لما يتوهم من أن

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٢ ٠

(٢) سورة الأنعام : الآية ١٠٢ ٠

(٣) سورة الرعد : الآية ١٦ ٠

(٤) سورة الفرقان ، الآية ٢ ٠

العبيد، وإن لم يكونوا شركاء له في الملك على الإطلاق ، لكنهم يخلقون بعض الأشياء، والا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا٠

وقوله تعالى : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾(١) ، أي خلقنا كل موجود، ممكن من الممكنات، بتقدير وقصد ، أو على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة ، ولإفادة هذا المعنى كان المختار نصب «كُلَّ شيء»، إذ لو رُفِع لتوهم أنَّ «خلقناه» صفة، و«بقدر» خبر ٠ والمعنى : إنا كل شيء خلقناه فهو بقدر ، فلم يفد أن كل شيء مخلوق له، بل ربما أفاد أن من الأشياء ما لم يخلقه فليس بقدر ، وبما أشرنا إليه،من كون الشيء اسما للموجود، أو مقيدا به اندفع ما قيل: إنه لابد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ، أيضا ، لأنه لم يخلق ما لايتناهى، من الممكنات ، مع وقوع اسم الشيء عليه ، وحينئذ لايبقى فرق بين النصب والرفع ، ولا بين «خلقنا» خبرا ، أو صفة ٠ على أنه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر ، لأن الخبر يفيد أن كل مخلوق مخلوق له، بخلاف الصفة (٢)٠

وقوله تعالى : ﴿ أفمن يخلق كمن لايخلق ﴾(٣)، جاءت في مقام التمدح بالخالقية ، وكونها مناطا لاستحقاق العبادة (٤)٠

النوع الثاني : ما ورد بلفظ الخلق لعمل العباد ، كقوله تعالى : ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾(٥)، قال السعد : أما إذا كانت«ما» مصدرية على ما اختاره سيبويه،لاستغنائه عن الحذف، والإضمار، فالأمر ظاهر ، لأن المعنى وخلق عملكم ٠ وأما إذا كانت موصولة على حذف الضمير ، أي وخلق ما تعملونه ، بقرينة

---

(١) سورة القمر ، الاية ٤٩ ٠

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٢ - ١٣٣ ٠

(٣) سورة النحل ، الآية ١٧ ٠

(٤) شرح العقائد النسفية : ص ٥٥ ٠

(٥) سورة الصافات ، الآية ٩٦ ٠

قوله تعالى: ﴿أتعبدون ما تنحتون﴾ (١) توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الأصنام، فلأن كلمة «ما» عامة يتناول ما يعملونه من الأوضاع، والحركات، والمعاصي والطاعات، وغير ذلك ، فإن المراد بأفعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد، أو بخلق الرب، هو ما يقع بكسب العبد، ويستند إليه، مثل الصوم ، والصلاة ، والأكل، والشرب ، والقيام ، والقعود ، ونحو ذلك ، مما يسمى الحاصل بالمصدر ، لا نفس الإيقاع، الذي هو من الاعتبارات العقلية ٠

وهذه النكتة مما غفل عنها الجمهور فبالغوا في نفي كون «ما» موصولة ، حتى صرح الإمام بأن مثل «ماتنحتون» و«ما يأفكون » في قوله تعالى : ﴿فإذا هي تلقف ما يأفكون﴾(٢) مجاز دفعا للاشتراك(٣) ٠

النوع الثالث : ما صرح الرب ، جل وعلا ، بلفظ الخلق فيها ، إلا أن في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء ، منه قوله تعالى : ﴿هو الله الخالق﴾(٤)٠

قال السعد : إنما يفيد حصر الخالقية في الله إذا كان الخالق خبرا، و«هو» ضمير الشأن ، أو ضميراً مبهما يفسره الله ٠ وإما إذا كان «الخالق » صفة، فذكر الإمام أنه لما كان الله علما، والعلم لايدل إلا على الذات المخصوصة، بمنزلة الإشارة، لم يجز أن يكون الحكم عائدا اليه ، اذ لامعنى لقولنا : إن هذا المعين ليس إلا هذا المعين ، ولزم أن يكون عائدا إلى الوصف ، على معنى أنه الخالق لا غيره ٠

قال السعد : وفيه ضعف، لايخفى على العارف بأساليب الكلام ٠

---

(١) سورة الصافات ، الآية ٩٥ ٠

(٢) سورة الأعراف ، الآية ١١٧ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٣، وانظر : شرح العقائد النسفية : ص ٥٥، وانظر رأي الرازي في : المطالب العالية : ج ٩ ص ١٥٦ ٠

(٤) سورة الحشر ، الآية ٢٤.

ومنه قوله تعالى : ﴿ وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق ﴾(١) قال السعد : هو احتجاج على علمه، تعالى، بما في القلوب من الدواعي ، والصوارف ، والعقائد ، والخواطر ، بكونه خالقها، على طريق ثبوت اللازم، أعني العلم ، بثبوت ملزومه ، أعني الخلق ، وفي أسلوب الكلام إشاره إلى أن كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لاينبغي أن يشك فيه ، ولهذا يستدل بالآية على نفي كون العبد خالقا لأفعاله، على طريق نفي الملزوم ، أعني خلقه لأفعاله ، بنفي اللازم ، أعني علمه بتفاصيلها ·

قال السعد : لكن كون ذوات الصدور من قبيل الأفعال الاختيارية التي فيها النزاع، محل بحث · وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الإطلاق · بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير ، فليتأمل ·

ومنه قوله تعالى : ﴿ هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه ﴾(٢)·

قال السعد :يدل على أن مَن سوى الله لم يَخْلُقْ شيئا ، وإلا لكان للكفار أن يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات، والأوضاع ، والهيئات المحسوسة ، إن أُرِيد بالإراءة الإبصار ، وإن أريد الإعلام فجميع الأفعال الظاهرة والباطنة ·

قال السعد :لكن مبنى الوجهين على أن لايكون الموصول إشارة إلى الأصنام خاصة ·

قال السعد :ومن هذا القبيل ، قوله تعالى : ﴿ ألا له الخلق والأمر ﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾(٤)، وقوله تعالى : ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا﴾ (٥)، وقوله تعالى : ﴿ ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾(٦)(٧)·

---

(١) سورة الملك ، الآية ١٤

(٢) سورة لقمان ، الآية ١١.

(٣) سورة الأعراف ، الآية ٥٤.

(٤) سورة البقرة ، الآية٢٩.

(٥) سورة ص ، الآية ٢٧ .

(٦) سورة طه ، الآية٥٠.

(٧) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٣ - ١٣٤ ·

النوع الرابع : الآيات التي تفيد كون فعل العبد مِن جَعْلِ الله تعالى ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ربنا واجعلنا مسلمين لك ﴾(١) ، وقوله تعالى :﴿رب اجعلني مقيم الصلاة ﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿ واجعله رب رضيا﴾(٣)٠

قال السعد : فإن «جَعَل» المتعدي إلى مفعولين يكون بمعنى التصيير ، أي تحصيل صفة مكان صفة ، فإذا وقع مفعوله الثاني من أفعال العباد ، أفاد أنها بجعل الله تعالى ، وبخلقه ٠ والمعتزلة يجعلون أمثال هذا مجازا عن التوفيق ، ومنح الألطاف ، أو الخذلان ، ومنعها، أو التمكين ، والإقدار ، ونحو ذلك ، الا أنها من الكثرة والوضوح بحيث لامجال لهذه التأويلات عند المنصف (٤)٠

النوع الخامس : الآيات الدالة على مُضِيّ إرادته ، كقوله تعالى : ﴿ فَعَّال لما يريد﴾(٥) ، وقوله تعالى ﴿ يفعل الله مايشاء﴾(٦) ، وقوله تعالى : ﴿إن الله يحكم مايريد﴾(٧)٠

قال السعد : هذه آيات تدل على أن الله، تعالى، يفعل كل ما تتعلق به إرادته، ومشيئته ، وهي متعلقة بالإيمان، وسائر الطاعات ، أيضا ، فيجب أن يكون فاعلها- أي موجدها - هو الله، تعالى٠ وحمل الكلام على أنه يفعل مايريد فعله، عدول عن الظاهر(٨)٠

---

(١) سورة البقرة ، الآية ١٢٨ .

(٢) سورة إبراهيم ، الآية ٤٠ .

(٣) سورة مريم ، الآية ٦ .

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٤ ٠

(٥) سورة البروج ، الآية ١٦.

(٦) سورة إبراهيم ، الآية ٢٧.

(٧) سورة المائدة ، الآية ١.

(٨) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٤ ٠

النوع السادس : آيات أخرى مختلفة الأساليب ، منها قوله تعالى : ﴿وما بكم من نعمة فمن الله ﴾(١) ،وقوله تعالى : ﴿ إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿وأنه هو أضحك وأبكى ﴾(٤)، وقوله تعالى : ﴿ هو الذي يسيركم في البر والبحر﴾(٥) ، وقوله تعالى : ﴿ أولم يروا إلى الطير مسخرات في جو السماء مايمسكهن إلا الله ﴾(٦)، وقوله تعالى ﴿ رب اشرح لي صدري ﴾(٧)، وقوله تعالى :﴿وما النصر إلا من عند الله ﴾(٨) وقوله تعالى : ﴿ ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا﴾(٩)٠

ودلالتها على خلق أفعال العباد ظاهرة ، فلا حاجة إلى الإطالة في بيان أوجه الدلالة فيها ٠

قال السعد : وتأويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة ٠

*** القسم الثاني : الأدلة من السنة :**

ذكر السعد أن الاحاديث الواردة في باب القضاء والقدر ، وكون الكائنات بتقدير

---

(١) سورة النحل ، الآية ٥٣.

(٢) سورة النحل ، الآية ٤٠ .

(٣) سورة المجادلة ، الآية ٢٢ ٠

(٤) سورة النجم ، الآية ٤٣.

(٥) سورة يونس ، الآية ٢٢.

(٦) سورة النحل ، الآية ٧٩ .

(٧) سورة طه ، الآية ٢٥.

(٨) سورة آل عمران ، الآية ١٢٦، سورة الأنفال ، الآية ١٠.

(٩) سورة آل عمران ، الآية ٨.

الله ومشيئته ، وإن كانت آحادا ، إلا أنها متواترة المعنى ، كشجاعة علي، رضي الله تعالى عنه ، وجود حاتم ٠ وكلها صحاح بنقل الثقاة، مثل البخاري، ومسلم، وغيرهما٠ ثم استدل ببعضها ، فقال (١): منها ما روى أبوهريرة ، رضي الله عنه، أنه قال : قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم : « احتج آدم وموسى ، فقال موسى : ياآدم أنت أبونا خيبتنا ، وأخرجتنا من الجنة ٠ فقال آدم : ياموسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك التوراة بيده ، تلومني على أمر قدره الله علي، قبل أن يخلقني بأربعين سنة ، فحج آدم وموسى »(٢)٠

ومنها ما روى علي، رضي الله عنه، قال : قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم، : «لايؤمن عبد حتى يؤمن بأربع ، يشهد أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله، بعثني بالحق ، ويؤمن بالبعث بعد الموت ، ويؤمن بالقدر خيره وشره»(٣)٠

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٥ ٠

(٢) تقدم تخريجه ج٣ ص١٠٨٥، حيث ذكرت هناك أنه متفق عليه ، وهذا اللفظ لفظ البخاري ٠ وحديث محاجة آدم موسى أخرجه أصحاب السنن وغيرهم ، أيضا ، فهو في سنن الترمذي ، كتاب القدر ، باب ماجاء في حجاج آدم وموسى : ج٣ ص ٣٠٠، ح (٢٢١٧)، وسنن ابن ماجه ، المقدمة ، باب في القدر : ج ١ ص ٣١ح (٨٠)، وأبي داود ، كتاب السنة ، باب في القدر : ج ٢ ص ٥٧٦ - ٥٧٧، ومسند أحمد : ج ٢ ص ٢٤٨، ص ٢٦٤، ص ٢٦٨، ص ٣٩٨، والموطأ ، كتاب القدر ، باب النهي عن القول بالقدر : ج ٢ ص ٨٩٨، والتوحيد لابن خزيمة : ص ٩ ، ص ٥٣ - ٥٧ ، والشريعة : ص ١٧٩ - ١٨١، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٨١ - ٥٨٦، شرح السنة للبغوي : ج ١ ص ١٢٤ ٠

(٣) أخرجه الترمذي في سننه ، أبواب القدر ، باب ماجاء أن الإيمان بالقدر خيره وشره : ج ٣ ص ٣٠٦ - ٣٠٧ ، ح (٢٢٣٢) وليس فيه «خيره وشره»، وفيه «ويؤمن بالموت، ويؤمن بالبعث » ٠ قال المباركفوري في التحفة : ج ٦ ص ٣٥٨ : «حديث علي هذا رجاله رجال الصحيح »٠

وأخرجه أحمد في المسند : ج ١ ص ٩٧ ، وليس فيه «خيره وشره»، ج ١ ص ١٣٣ وفيه «حتى يؤمن بالله وأن الله بعثني بالحق » بدل : «يشهد أن لا إله إلا الله ٠٠»٠

وأخرجه البغوي في شرح السنة : ج ١ ص ١٢٢ ٠

وأخرجه ابن ماجه في سننه ، المقدمة : ج ١ ص ٣٢، ح (٨١) ولفظه : «لايؤمن عبد حتى يؤمن بأربع : بالله وحده لاشريك له ، وأني رسول الله ، وبالبعث بعد الموت ، والقدر»٠==

ومنها ماروى ابن عمر ، رضي الله عنهما، أنه قال ، قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم : « كل شيء بقدر حتى العَجْز والكيس »(١)

ومنها ما روى حذيفة ، رضي الله عنه، أنه قال :قال رسول الله، صلى الله عليه وسلم : « إن الله يصنع كل صانع وصنعته »(٢)

== وأخرجه الآجري في الشريعة : ص ١٨٨ بلفظ : «لايؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: لا إله إلا الله وحده لاشريك له ، وأني رسول الله بعثني بالحق ،، يؤمن بالبعث بعد الموت ، وحتى يؤمن بالقدر خيره وشره» ٠

وأخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٦٢٠ ٠ والحاكم في المستدرك : ج ١ ص ٣٢ - ٣٣ ، وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ، وأقره الذهبي ٠

وأخرجه الطيالسي في مسنده : ص ١٧ ، ح (١٠٦) كلهم عن علي، رضي الله عنه ٠

(١) تقدم تخريجه ج ٣ ص ٩١٢ ٠

(٢) أخرجه بهذا اللفظ البخاري في «خلق أفعال العباد»: ص ٤٦، وإسناده صحيح، وأخرجه موقوفا على حذيفة بلفظ : « إن الله خلق كل صانع وصنعته ، إن الله خلق صانع الخزم وصنعته »٠

كما أخرجه بهذا اللفظ اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج٣ ص ٥٣٩ وأخرجه بلفظ : « المعروف كله صدقة ، وإن الله صانع كل صانع وصنعته » انظر : ج ٣ ص ٥٣٨ ٠

وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة : ج ١ ص ١٥٨، والحاكم في المستدرك ج ١ ص ٣١ - ٣٢، بلفظ : « إن الله خلق - خالق - كل صانع وصنعته »

قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ٠ وأقره الذهبي

وأخرجه البزار بلفظ : « خلق الله كل صانع وصنعته »٠

قال الهيثمي : رجاله رجال الصحيح، غير أحمد بن عبدالله أبوالحسين بن الكردي ، وهو ثقة ٠ انظر : كشف الاستار : ج ٣ ص ٢٨ ، مجمع الزوائد : ج ٧ ص ١٩٧ ٠

وهؤلاء كلهم عن حذيفة ، رضي الله عنه ٠

(١٤٦٠)

ومنها قوله، عليه السلام : « ما مِن قلب إلا وهو بين اصبعين من أصابع الرحمن ، إن شاء أن يقيمه أقامه ، وإن شاء أن يزيغه أزاغه »(١)٠

ومنها عن جابر ، رضي الله عنه، قال : كان النبي ، صلى الله عليه وسلم ، كثيرا ما يقول : «يامقلب القلوب ثبت قلبي على دينك ، فقيل يارسول الله : تخاف علينا وقد آمنا بك ، وبما جئت به ، فقال : إن القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا ، وأشار إلى السبابة والوسطى يحركهما»(٢)

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه ، المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية : ج ١ ص ٧٢ ح (١٩٩)٠ وصحح البوصيري إسناده ٠ انظر: مصباح الزجاجة : ج١ ص ٨٧ ٠ والدارمي في الرد على الجهمية : ص ٦٢ ٠

وأخرجه ابن حبان في صحيحه ، انظر : الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان: ج٢ ص ١٤٧ ح (٩٣٩)، موارد الظمآن : ص ٦٠٠ ، ح (٢٤١٩)٠ والحاكم في المستدرك : ج ١ ص ٥٢٥، ج ٤ ص ٣٢١ ٠ قال الحاكم : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ٠ وأقره الذهبي . وهو عندهم دون لفظ : « أن يقيمه » و« أن يزيغه»٠

وأخرجه الإمام أحمد في مسنده : ج ٤ ص ١٨٢ ، ولفظه نفس اللفظ الذي ذكره السعد٠ كلهم عن النواس بن سمعان ، رضي الله عنه ٠

وأصل هذا الحديث - أعني كون القلوب بين اصبعين من أصابع الرحمن - في صحيح مسلم بلفظ : «إن قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن ، كقلب واحد يصرفه حيث يشاء » وقد تقدم تخريجه ج٣ ص١٠٧٠ ٠

(٢) أخرجه أبو يعلى في مسنده : ج ٤ ص ٢٠٧، ح (٢٣١٨)، وقال الهيثمي : «رجاله رجال الصحيح»، كما في مجمع الزوائد : ج ١٠ ص ١٧٦

وفيه أن الذي أشار بأصبعيه هو الراوي ، وهو «الأعمش»٠

وأخرجه ابن منده في الرد على الجهمية : ص ٨٧ - ٨٨ ، وفيه أن الذي أشار بأصبعيه الراوي ، وهو سفيان الثورى ٠ قال ابن منده :هذا حديث ثابت باتفاق ٠

وأخرجه الدارقطني في الصفات : ص ٣٣ ، وفيه أن الذي حرك أصبعيه الراوي ، وهو أبو أحمد الزبيري ٠

وأخرجه الحاكم في المستدرك : ج ٢ ص ٢٨٨ - ٢٨٩ ٠

وقد جاء مثله عن أنس، رضي الله عنه ، قال : كان النبي، صلى الله عليه وسلم، يكثر أن يقول : « يامقلب القلوب ثبت قلبي على دينك »٠ فقلنا : يارسول الله أمنا بك وبما جئت به، فهل تخاف علينا؟ قال : نعم، إن القلوب بين اصبعين من أصابع الله، عز وجل، يقلبها»٠ ==

النقــد : -

قبل الشروع في النقد لابد من الإشارة، ولو بشكل مقتضب، إلى تاريخ نشوء الخلاف في خلق أفعال العباد ، وأهم المذاهب الكلامية فيه، والأسباب والعوامل التي أوجبت اختلاف المذاهب فيه ٠

ففي ما يتعلق بتاريخ نشوء الخلاف في هذه المسألة في الإسلام ، فالمقطوع به أنه لم يثبت عن أحد من صحابة النبي ، صلى الله عليه وسلم ، نزاع في أن الله، تعالى خالق لأفعال العباد ، وعلى هذا مضى عصر الصحابة ، رضوان الله عليهم ٠

غير أنه قد ثبت أنه بدر منهم التنازع والنقاش في القَدَر ٠ وأن النبي، صلى الله عليه وسلم ، نهاهم عن الخوض في هذه المسألة ٠

فقد ورد أنه، صلى الله عليه وسلم ، خرج على أصحابه وهم يختصمون في القدر، فغضب ، حتى احمر وجهه ، حتى كأنما فقئ في وجنتيه الرمان ، فقال:

== أخرجه أحمد في مسنده : ج ٣ ص ١١٢، ص ٢٥٧، وابن أبي عاصم في السنة: ج ١ ص ١٠١ ٠

وجاء مثله عن أم المؤمنين عائشة ، وأم سلمة ، رضي الله عنهما ، والنواس بن سمعان، وغيرهم ٠ انظر : المسند : ج ٦ ص ٩١، ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، ص ٣١٥، مسند أبي داود الطيالسي : ص ٢٢٤، السنة لابن أبي عاصم : ج ١ ص ١٠٠ ، ص ١٠٤، سنن الترمذي ، أبواب الدعوات ، باب (٩٥): ج ٥ ص ١٩٩ ح (٣٥٨٨)٠

قال الترمذي عن حديث أم سلمة ، رضي الله عنها: «هذا حديث حسن »٠

وأصل حديث تقليب الله تعالى للقلوب في الصحيحين ، فقد أخرج البخاري عن عبدالله بن عمر أن رسول الله،صلى الله عليه وسلم، كثيرا ماكان يحلف : « لا ومقلب القلوب»
وأخرج مسلم عن عبدالله بن عمرو أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال : «اللهم مصرف القلوب صَرِّف قلوبنا على طاعتك »٠

انظر : صحيح البخاري : كتاب القدر ، باب « يحول بين المرء وقلبه » : ج ٤ ص ١٤٦ - ١٤٧، صحيح مسلم ، كتاب القدر ، باب تصريف الله تعالى القلوب : ج ٢ ص ٤٥٧ ٠

« بهذا أسرتم ، أو لهذا خلقتم ؟ تضربون القرآن بعضه ببعض ، بهذا هلكت الأمم قبلكم »(١)٠

وزاد الترمذي بعده ، قوله ، عليه الصلاة والسلام ، : «عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه »(٢)٠

ويؤيد هذا الحديث ، قوله، صلى الله عليه وسلم : « لاتجالسوا أهل القدر ولا تفاتحوهم»(٣)٠

ويؤيده مارواه عمرو بن العاص ، رضي الله عنه ، أنه قال : خرج رسول الله، صلى الله عليه وسلم ، فوقف عليهم فقال : «إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم أنبياءهم، واختلافهم عليهم ، ولن يؤمن أحد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره »(٤)

---

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه ، المقدمة ، باب في القدر ، ح (٨٥): ج ١ ص ٣٣ ٠ عن داود بن أبي هند عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن جده ٠ قال البوصيرى عن سنده في مصباح الزجاجة : ج ١ ص ٥٨ : «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات »٠

وأخرجه الإمام أحمد في مسنده : ج ٢ ص ١٩٦ عن داود بن أبي هند، به ، بلفظ يقارب لفظ ابن ماجه ، مع زيادة في آخره ، ودون التنصيص على ذكر التنازع في القدر٠

(٢) أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب القدر ، باب ماجاء في التشديد في الخوض في القدر : ج ٣ ص ٣٠٠ ٠ وفي إسناده صالح بن بشير المري ٠ قال الذهبي : ضعفه ابن معين والدارقطني ٠ وقال أحمد هو صاحب قصص ، ليس هو صاحب حديث ، ولايعرف الحديث ٠ وقال النسائي : متروك »٠

وقال ابن حجر : « ضعيف من السابعة» . انظر : ميزان الاعتدال : ج ٢ ص ٢٨٩ ، تقريب التهذيب : ص ٢٧١ ٠

ورواية ابن ماجه وأحمد المذكورة أعلاه تقوي هذه الرواية وتصحح متنها ٠ كما أن هذا الحديث مؤيد بنصوص حديثية أخرى، ذكرت أعلاه، تؤكد وقوع النزاع بين الصحابة في القدر ، ونهي النبي، صلى الله عليه وسلم ، إياهم عن الخوض فيه ٠

(٣) أخرجه أبوداود في سننه ، كتابه السنة ، باب في القدر : ج ٢ ص ٥٨١ ، وأحمد في المسند: ج ١ ص ٣٠ ، وابن أبي عاصم في السنة : ص ١٤٥، والحاكم في المستدرك : ج ١ ص ٨٥ ، والبيهقي في السنن : ج ١٠ ص ٢٠٤ ، كلهم عن عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ٠

(٤) رواه أبو يعلى في مسنده : ج١٣ ص٣٢٦، ح (٧٣٤٠). قال الهيثمي : «رواه الطبراني وأبويعلى ، ورجاله ثقات » . انظر : مجمع الزوائد: ج٧ ص ١٩٩.

قال المباركفوري : « ويؤيده حديث ابن مسعود، مرفوعا، عند الطبراني، بإسناد حسن بلفظ : «إذا ذُكِر القدر فأمسكوا»(١)

فمن مجموع هذه الأدلة، وغيرها، يعلم أنه قد وقع نقاش وجدال بين الصحابة رضوان الله عليهم ، في أول الأمر ، حول القَدَر ، ومنه الخوض في أفعال العباد· حتى نهاهم عنه المصطفى ، صلى الله عليه وسلم،فانتهوا·

قال المباركفوري في لفظ حديث الترمذي : «ونحن نتنازع في القدر»: أي في شأنه فيقول بعضنا : إذا كان الكل بالقَدَر ، فلم الثواب والعقاب ، والآخر يقول : فما الحكمة في تقدير بعض للجنة وبعض للنار ، فيقول الآخر : لأن لهم فيه نوع اختيار كسبي ، فيقول الآخر : من أوجد ذلك الاختيار والكسب، وأقدرهم عليه ، وما أشبه ذلك »(٢)·

إلا أنه قد نشأ الكلام في القدر في أواخر عصر الصحابة ، فقد ذكر العلماء أن أول ماظهر القول بالقدر ، ظهر بالبصرة ، والذي أظهر القول به معبد الجهني ·

فقد ذكر الإمام مسلم بسنده إلى يحيى بن يَعْمُر أنه قال : «كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني»(٣)· وانتقل من المدينة إلى البصرة، وهناك نشر مذهبه

---

(١) تحفة الأحوذي : ج ٦ ص ٣٣٦ ·

(٢) تحفة الأحوذي : ج ٦ ص ٣٣٥ ·

(٣) انظر : صحيح مسلم ، كتاب الإيمان : ج ١ ص ٢٢ · وأخرجه أبوداود في سننه ،كتاب السنة ، باب في القدر : ج ٢ ص ٥٧٤، والبيهقي في الاعتقاد : ص ١٣٢ - ١٣٣ ·

وانظر : التاريخ الكبير : ج ٧ ص ٣٩٩ ، الجرح والتعديل : ج ٨ ص ٢٨٠، الفرق بين الفرق : ص ١٨ ، الملل والنحل : ج ١ ص ٤٧ ، الأنساب : ج ٣ ص ٣٩٥ - ٣٩٦، ميزان الاعتدال : ج ٤ ص ١٤١، تهذيب التهذيب : ج ١٠ ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ·

وأفسد خلقا كثيرا (١)٠

ويقال: إن أول من تكلم بالقدر رجل من أهل العراق، يقال له « سَنْسَويه البقال»، وقيل : «سَوْسَن»، وقيل «سَنْهَوِيه» وقيل : «سِيْسَوِيه» كان نصرانيا فأسلم، ثم تنصر ، فأخذ عنه معبد الجهني ، وأخذ غيلان عن معبد(٢)٠

ورؤوس المعتزلة الذين قَعَّدوا مسألة القدر ، كواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، سلكوا مسلك معبد الجهني، وغيلان الدمشقي ، وعنهما تلقفوا هذه الفكرة(٣)٠

ولما ظهرت مقالة القدر في ذلك العصر أنكرها من أدركها من الصحابة ، وبالغوا في تضليل أربابها ، والبراءة منهم ، والنهي عن مجالستهم ومحادثتهم ، والسلام عليهم (٤)٠

فقد روى مسلم بسنده إلى يحيى بن يَعْمُر ، في الحديث المتقدم ذكره ، أنه قال : «كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني ، فانطلقت أنا وحميد بن عبدالرحمن الحميري حاجين أو معتمرين ، فقلنا: لو لقينا أحدا من أصحاب رسول الله،صلى الله عليه وسلم، فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر ، فوفق لنا عبدالله بن عمر ابن الخطاب داخلا المسجد ٠٠٠، فقلت: أبا عبدالرحمن إنه قد ظهر قِبَلنا ناس يقرءون القرآن ويتقفرون العلم ، وأنهم يزعمون أنه لاقدر، وأن الأمر أُنُف٠قال : « فإذا

---

(١) مات معبد مقتولا سنة ٨٠هـ ، قيل قتله الحجاج صبرا، بعد أن عذبه لخروجه عليه، مع ابن الأشعث ٠ وقيل صلبه عبدالملك بن مروان لقوله بالقدر٠

انظر : ميزان الاعتدال :ج ٤ ص ١٤١، العبر : ج ١ ص ٦٨، شذرات الذهب : ج ١ ص ٨٨ ٠

(٢) انظر : الشريعة للآجري : ص ٢٤٢ - ٢٤٣، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٣٦ ، ص ٧٤٩ - ٧٥٠، مجموع الفتاوى : ج ٧ ص ٣٨٤ ٠

وانظر: الطبقات الكبرى لابن سعد : ج ٧ ص ٢٦٤ ٠

(٣) انظر : الملل والنحل : ج ١ ص ٤٧ ٠

(٤) انظر : الفرق بين الفرق : ص ١٩ -٢٠ .

لقيت أولئك فأخبرهم أني بريئ منهم ، وأنهم برآء مني والذي يحلف به عبدالله بن عمر لو أن لأحدهم مثل أحد ذهبا فأنفقه ما قبل الله منه ، حتى يؤمن بالقدر»(١).

وعن عطاء أنه قال : أتيت ابن عباس فقلت : قد تُكُلِّم في القدر· فقال : أَوَ قد فعلوها ، فقلت : نعم · قال : فوالله مانزلت هذه الآية إلا فيهم: ﴿ ذوقوا مس سقر إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾(٢)، أولئك شرار هذه الأمة، لاتعودوا مرضاهم ، ولا تصلوا على موتاهم ، إن أريتني أحدهم فقأت عينيه بإصبعيَّ هاتين(٣)·

* أما المسألة الثانية وهي ذكر أهم المذاهب الكلامية في مسألة خلق أفعال العباد، فمرجعها إلى ثلاثة مذاهب رئيسية، تحت بعضها تفصيلات، وتدقيقات، وهي -

١ - **مذهب الجبرية** : وهم الذاهبون إلى أن أفعال الخلق كلها على نهج واحد، فهي اضطرارية ، لا اختيار فيها البتة ، فالإنسان عندهم لايقدر على شيئ ، ولايوصف بالاستطاعة ، فلا قدرة له ، ولا إرادة، ولا اختيار · وإنما يخلق الله فيه الأفعال على حسب مايخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الأفعال، مجازا، كما تنسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيمت السماء وأمطرت ، واهتزت الأرض ، إلى غير ذلك، والثواب والعقاب عندهم ، جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر ، وإذا ثبت الجبر عند هذا الفريق ، فالتكليف ، أيضا ، عندهم جبر ·

وإنما سُمُّوا جبرية لقولهم بأن الإنسان مجبور، لا اختيار له · وأن فعله من خلق الله تعالى، لا كسب له فيه ·

---

(١) صحيح مسلم ، كتاب الإيمان : ج ١ ص ٢٢، وانظر : سنن أبي داود ، كتاب السنة ، باب في القدر : ج ٢ ص ٥٧٤ ، شرح اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٨٥ - ٥٨٦ ، الشريعة للآجري : ص ٢٠٤ - ٢٠٥ ·

(٢) سورة القمر ، الاية ٤٨، ٤٩ .

(٣) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٦٤٣ - ٦٤٤ ·

ويتزعم هذه الفرقة الجهم بن صفوان ، وهو أول من أظهر القول به في الإسلام.

وجعل بعض العلماء الحسين النجار ، وضرار بن عمرو ، من القائلين بالجبر(١). ولعل مذهب النجار أشبه بمذهب الشيخ أبي الحسن ، ومذهب ضرار أقرب إلى مذهب أبي إسحاق الاسفرائيني ، كما سيأتي ، إن شاء الله، تعالى .

٢ - **مذهب القدرية المفوضة** : وهم الذين يرون أن الأفعال الاختيارية من الحيوانات، كلها، واقعة بخلقهم ، فهم المتفردون بخلق أفعالهم ، خيرها وشرها. وأن الله تعالى، غير خالق لأكساب الناس ، ولا لشيء من أعمال الحيوانات ، صغيرها وكبيرها، عظيمها وحقيرها . لاتعلق لقدرة الله، تعالى، بها.

وسموا قدرية لنفيهم قدرة الله، تعالى، في إيجاد أفعال العباد ونفي تقديرها، أزلا، أو لإثباتهم القدرة لأنفسهم على خلق الأفعال الاختيارية ، دون الله، تعالى(٢) وسُمُّوا مُفَوِّضَة لقولهم بأن الله، تعالى، فوض إليهم خلق أفعالهم الاختيارية ، بأن خلق فيهم القدرة الصالحة للفعل والترك (٣).

---

(١) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٧٩، الفرق بين الفرق : ص ٢١١، الفصل : ج٣ ص ٥٥، الملل والنحل : ج١ ص ٨٥ -٨٧، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ص ٦٨، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٦٠ .

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٦٢ - ٣٦٣، الفرق بين الفرق : ص ١١٥، الإرشاد : ص ٢٥٦، اللمع : ص ٩٠ - ٩١، الإبانة : ص ١٩٧ .

(٣) قال الأشعري في المقالات، عند ذكر رأي فرق الشيعة في أفعال العباد ص ٤١: «ومنهم من يزعمون أنه لاجبر كما قال الجهمي، ولا تفويض ، كما قالت المعتزلة...»

وقال السعد في شرح التلويح على التوضيح ص ١٨٩: «الحق أن لاجبر، ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين ». وانظر : كشاف اصطلاحات الفنون ج٣ ص ١١٨٢، الصحائف الإلهية: ص ٣٩٤ . ولما كان مفهوم الجبر هو القسر والإكراه على الفعل، دون ترك الخيار للمجبور ، كان مفهوم التفويض ، ترك المكلف وتفويض العمل إليه باختياره.

وقد يطلق التفويض على مذهب أهل السنة ، الذاهبين إلى تفويض أمورهم، وأفعالهم إلى الله، تعالى ، ولايعترضون لشيء من أفعاله .

انظر : الإرشاد : ص ٢٥٦ .

وإليه ذهبت المعتزلة بجميع فرقها(١) وطوائف من المرجئة(٢) والخوارج(٣)، والشيعة(٤).

وعند المعتزلة - بعد اتفاقهم على نفي تعلق قدرة الله، تعالى، بأفعال العباد الاختيارية - خلاف في بعض التفاصيل · كاختلافهم في إمكان وجواز تعلق قدرة الله، تعالى، بما أقدر عليه عباده ، هل يصح وصف قدرته بذلك أم لا؟

فذهب أكثرهم إلى منع وصف قدرته تعالى بذلك ·

بل تخطى بعضهم هذا ، فزعم أن الله، تعالى، لايوصف بالقدرة ، حتى على جنس ما أقدر عليه عباده · فعند هؤلاء إذا أقدر عباده على حركة، أو سكون ، أو فعل من الأفعال ، لم يوصف، تعالى، بالقدرة على ذلك ، ولا على ماكان من جنس ذلك، وأن الحركات التي يقدر الباري عليها ليست من جنس الحركات التي أقدر عليها غيره من العباد(٥)·

فسبحان من أعمى بصائر هؤلاء الأفاكين · لعمري كيف يوصف، تعالى، بإقدار عباده على ما أقدرهم عليه من الممكنات ، ثم يمتنع عليه، تعالى، الاقتدار عليها، بل وعلى جنسها ، وإذ قد تأبي عليه فكيف أقدرهم · جل ربنا عن هذا الهذيان ، وعز عن هذا البهتان (٦)·

وليس ههنا متسع وقت ومكان في هذا المبحث، للخوض في تفاصيل شُبَه هذا الفريق لكثرتها وتشعبها· ولكن قد تقدم في التمهيد لمطلب النقد لكلام السعد، أهم وأقوى أدلتهم العقلية والشرعيه على مذهبهم هذا ، وباقي شبههم كالبُنَيَّات لها·

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٣٢٤، مقالات الإسلاميين : ص ٢٢٧، الفرق بين الفرق : ص ١١٤، أصول الدين : ص ١٣٤-١٣٥، الملل والنحل : ج ١ ص ٤٥ ·

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ١٥٤، الفصل : ج ٣ ص ٥٤ ·

(٣) انظر : الفصل : ج ٣ ص ٥٤، مقالات الإسلاميين : ص ١٢٤ ·

(٤) انظر : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد : ص ٩٥ - ١٠٢، مصباح العلوم: ص ١٤ - ١٥، الفصل : ج ٣ ص ٥٤، مقالات الإسلاميين : ص ٤٠ - ٤١، ص ٧٢ ·

(٥) انظر :مقالات الإسلاميين : ص ١٩٩ ·

(٦) انظر في الرد عليهم في هذه الجزئية : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦٢٤ ·

والحق أن بطلان هذين المذهبين - أعني مذهب الجبر والقدر - واضح وجلي .

أما في الجبر فهو أجلى وأظهر ، لأن حكم الضرورة العقلية ، والبديهة والوجدان الإنساني ، يظهران لكل عاقل الفرق بين حركات الاضطرار ، وحركات الاختيار ، فكل واحد منا يفرق - التفرقة الضرورية - بين نبض قلبه، وجريان دمه في عروقه ، وبين تحريك يده وأصابعه للكتابه بالقلم ، وتقليبه نظره يمنة ويسرة للإبصار والنظر ، وغير ذلك . فالأول فعل اضطراري ، والآخر اختياري .

بالإضافة إلى الادلة الشرعية، القطعية، المتواترة، التى جاءت في إسناد أفعال العباد الاختيارية إليهم ، ومجازاتهم عليها ، وترتيب الوعد والوعيد ، والثواب والعقاب في الدنيا والآخرة ، عليها.

أما بطلان القدر ، فعلى الرغم من كونه خلاف الأصل ، إلا أن الأدلة العقلية، والشرعية، التي أوردها أهل السنة في بطلان هذا المذهب ، ظاهرة وجلية، في أن الله، تعالى، خالق كل شيء ومقدره ، وقد ذكر السعد أكثر هذه الأدلة، ففيها غنى وكفاية.

٢ - **مذهب أهل السنة والجماعة :** وهو أن الله، تعالى، خالق كل شيء، لايجوز أن يكون خالقا سواه ، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد، وأفعالهم، وحركات الحيوانات، قليلها، وكثيرها ، حسنها، وقبيحها، خلق الله، تعالى، فالله، تعالى، هو مقدر أفعالهم، وهو خالقها ، على نحو ما قدرها قبل .

ويرون أن للعباد قدرة وإرادة على أفعالهم ، وهم فاعلون على الحقيقة ، والله خالقهم ، وخالق أفعالهم، وقدرهم، وإراداتهم (١).

---

(١) انظر مذهب أهل السنة في : مقالات الإسلاميين : ص ٢٩١، رسالة الثغر : ص ٧٥، ٨٣، التعرف لمذهب التصوف : ص ٤٤ - ٤٩، الإنصاف : ص ١٤٤، الفرق بين الفرق : ص ٣٣٨ - ٣٣٩ ، الشريعة للآجري : ص ١٤٩ وما بعدها ، المنهاج في شعب الايمان : ج١ ص ٣٢٦ وما بعدها ، شرح اصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٣٤ وما بعدها ، الاعتقاد للبيهقي : ص ١٤٢وما بعدها ، الارشاد : ص ١٨٧، الغنية في أصول الدين : ص ١١٧ وما بعدها ، قواعد العقائد : ص ١٩٣ وما بعدها ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٥٧ وما بعدها ، الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ١٣، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٥٣٩ -٥٤٠ ، ص ٥٩٤ وما بعدها=

والجبرية والقدرية على طرفي نقيض، بين إفراط وتفريط ، وليس في أحد المذهبين إشكال وغموض ، لأن من قال بتعلق إحدى القدرتين - سواء قدرة الله، تعالى ، أو قدرة العبد- في إيجاد الفعل ، لايلزم على مذهبه توارد قدرتين على مقدور واحد، فهؤلاء أراحوا أنفسهم من محاولة الجمع بين تأثير القدرتين معا، ومحاولة التوفيق بينهما ، مع ماهم عليه من الضلال ٠

أما من قال بتأثير القدرتين معا ، من حيث كون الله، تعالى، خالقا للفعل، ومن حيث كون العبد كاسبا له ، وهم المنتسبون لأهل السنة . فقد اختلفت مذاهبهم في تحديد متعلق كل قدرة من القدرتين ، حال تعلقهما معا، في وقوع الفعل، محاولين بذلك دفع اللبس ، وكشف الغموض عن مذهب السلف ، رضوان الله عليهم أجمعين. فههنا خمسة مذاهب، هي أشهرها ، مذهب الشيخ ، والقاضي ، والأستاذ ، والجويني، والماتريدي ٠

وهذا تفصيلها :-

أ - مذهب الأشعري : ذهب أبوالحسن الأشعري إلى أن فعل العبد واقع بقدرة الله، اختراعا ، وبقدرة العبد على وجه آخر ، يعبر عنه بالاكتساب ، ففعل العبد باعتبار نسبتها إلى قدرته تسمى كسبا ، وباعتبار نسبتها إلى قدرة الله، تعالى، تسمى خلقا ، فهي خلق الرب، وكسب العبد ٠

والكسب عنده عبارة عن مقارنة قدرة العبد الحادثة للفعل دون أن تؤثر فيه ٠ ويسمى هذا المذهب بالجبر المتوسط ٠ وذلك لكون كسب العبد لاتأثير له في إيجاد الفعل(١)٠ لذلك أورد عليه العلماء الانتهاء إلى الجبر، حتى قال صاحب المواقـــف :

== ص ٦٣٨ وما بعدها٠ معالم أصول الدين : ص ٨٥ وما بعدها ، ص ٨٨ - ٨٩ ، مجموع الفتاوى : ج ٣ ص ١٤٩ - ١٥٠ ، ج ٨ ص ١١٧ وما بعدها ، ص ٤٠٦ وما بعدها ، ص ٤٦٦ وما بعدها ، ص ٤٥٩ وما بعدها ، ج ١٢ ص ٤٢٩ وما بعدها ، شفاء العليل : ص ٤٩ وما بعدها ، ص ١٠٩ وما بعدها ، شرح العقيدة الطحاوية : ج ٢ ص ٦٣٩ - ٦٥٢ ٠

(١) انظر مذهب الأشعري في : اللمع : ص ٦٩ - ٨٤ ، الاقتصاد : ص ٥٨، الملل والنحل: ج ١ ص ٩٦ - ٩٧، نهاية الأقدام: ص ٧٢ ، ص ٧٨ ، شرح الجلال على العضدية : ج ١ ص ٢٤٦ وما بعدها، مع حاشية الكلنبوي ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١١٨ ، الدرة الفاخرة : ص ٢٢٨ ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٦٦ - ٤٦٧ ٠

« إن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله، تعالى، وحدها »(١)، ثم ذكر مذهب المعتزلة والقاضي ، وغيرهم ، مشعرا بأن هذا القول قول أبي الحسن الاشعري ٠

وحتى قال الرازي : «زعم أبو الحسن الأشعري أن لاتأثير لقدرة العبد في مقدوره، أصلا، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله»(٢)

فخلاصة مذهب الأشعري : أن الله تعالى خالق أفعال العباد على الحقيقة ، وخلق فيهم كسبا ، وهو مجرد مقارنة القدرة الحادثة للفعل ، فعلاقة العبد بأفعاله عبارة عن كونه محلا لها ، ومجرد المقارنة التي لاأثر لها٠

ويرى الدكتور حمود غرابه (٣) أن مذهب أبي الحسن، وإن كان فيه رائحة جبر، إلا أنه جبر اختياري ، على خلاف المعروف والمنقول عن مذهبه ، استنادا إلى بعض النصوص التي جاءت في كتابه اللمع ، في مبحث الاستطاعة ، والتي يرى فيها الشيخ امتناع تكليف الله، تعالى، الإنسان بفعل ما، مع عدم القدرة عليه ، أصلا(٤)، وأنه لابد لإمكان صدور الفعل عن العبد من ضرورة تَخْلِيته للفعل ، مع عدم الاشتغال بضده ٠

فهو يرى أن أبا الحسن يذهب إلى أن للعبد اختيارا ما ، وهو توجيه إرادته والتي هي جزء من الكسب ، بمحض اختياره ، كما هو رأي الماتريدي، على ما سيأتي، إن شاء الله، تعالى (٥)٠

---

(١) المواقف : ص ٣١١ - ٣١٢ ٠

(٢) المحصل : ص ٢٨٠ ، وانظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٢٨، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٤، مناهج الأدلة : ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ، ومقدمة مناهج الأدلة للدكتور محمود قاسم : ص ١٠٧ وما بعدها ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٩ ٠

(٣) انظر : الأشعري لحمود غرابه : ص ١١٣ وما بعدها٠

(٤) انظر : اللمع : ص ٩٨ - ١٠٠ ٠

(٥) قال الفاضل الكلنبوي : « اعترضوا على الأشعري بأن ماذهب إليه - أي قوله بمجرد مقارنة القدرة الحادثة دون تأثيرها في الفعل - يرجع إلى الجبر المحض ٠
وقال بعضهم : هذا المذهب وإن اشتهر عن الأشعري لكن تحقيق مذهبه موافق لمذهب الماتريدية» . انظر حاشيته على شرح الجلال على العضدية : ج ١ ص ٢٥٠ ٠

ورأي الدكتور غرابه هذا على خلاف رأي أتباعه، وشراح مذهبه من الأشاعرة، والذين اتفقت كلمتهم على أن ليس للقدرة الحادثة أي تأثير في الفعل عنده، وحتى الإرادة المرجحة ، هي عنده من الله، تعالى، وبخلقه ، كما تقدم ·

ولعل مرجع هذا الخلاف - بالإضافة إلى النصوص التي وردت عنه، في مبحث الاستطاعة ، والتي أفادت امتناع التكليف مع انتفاء القدرة ، كما سبق - يعود إلى أنه لم يصل إلينا نص في كتبه يُعَرِّف فيه الكسب الذي قال به ، ويجلي حقيقته ·

ولعل رأي أتباعه، وشراح مذهبه، أولى بالصواب في تحقيق حقيقة الكسب، عنده، فهم أدرى برأي شيخهم · ويؤيد هذا اعتراض المتكلمين على رأي الشيخ المذكور بأنه مذهب غير مفهوم ، حتى ضربوا به المثل ، فقالوا : أدق من كسب الأشعري(١)·

وقالوا : محالات الكلام ثلاثة : كسب الأشعري ، وأحوال أبي هاشم، وطفرة النَّظَّام(٢)·

فلو كان كما قال الدكتور غرابه لكان القول به معقولا، مفهوما·

وقد قال ابن القيم : «والذي استقر عليه قول الأشعري أن القدرة الحادثة لاتؤثر في مقدورها، ولم يقع المقدور، ولاصفة من صفاته، بها، بل المقدور، بجميع صفاته، واقع بالقدرة القديمة، ولاتأثير للقدرة الحادثة فيه ، وتابعه على ذلك عامة أصحابه»(٣)·

وعلى أية حال ، فالأشعري ، رحمه الله، تعالى ، اجتهد في مسألة التوفيق بين قدرة الله، تعالى ، وقدرة العبد في وقوع الأفعال الاختيارية بهما ، وحاول جهده في كشف هذا الغموض ، ولم ينأ عن عقيدة أهل السنة والجماعة ، إذ القائل بالجبر

---

(١) انظر : الروضة البهية : ص ٢٦ ·

(٢) انظر : شفاء العليل : ص ١٢٢ ، وانظر : منهاج السنة ج ٣ ص ١٠٩ · و«الحال» هو: «صفة لموجود لاهي موجودة ولامعدومة» فهي واسطة بين الموجود والمعدوم· انظر: المواقف. و«الطفرة» هي «كون الجسم في مكان ثم يصير إلى مكان ثالث دون أن يمر بالثاني» ·
انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٣٢١ ·

(٣) المرجع السابق ، نفس الصفحة ·

المحض ، يلزم على أصله ، نفي التكليف ، والتأديب ، والمدح ، والذم ، والثواب والعقاب ، واعتبار بعث الرسل عبثا ، وكل هذا لايقول به الأشعري، ولا أحد ممن اعتنق رأيه ·

قال الدكتور فاروق الدسوقي : « إنه مما لاشك فيه أن قول الأشعري بالكسب مؤسس على أصول السلف في الإيمان بالقدر ، وخلق أفعال العباد ، لا يبعده عن عقيدة السلف في هذا الأصل ، على الرغم من شبهات الجبر التي حامت حوله»(١)

وقد أخذ بمذهب الأشعري جمهور الأشاعرة، ووافقوه على امتناع تأثير القدرة الحادثة ، فحقيقة الكسب عندهم ماذهب إليه شيخ المذهب(٢)·

ب - مذهب القاضي : ذهب القاضي أبو بكر الباقلاني إلى أن قدرة الله، تعالى، تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد بوصفه ، أي بكونه طاعة ، ومعصية، كما في لطم اليتيم،تأديبا، أو إيذاء ، فإن ذات اللطم واقعة بقدرة الله، تعالى، وتأثيره ، وكونه طاعة على الأول ، ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره ·

وأُوْرِد عليه أن كون الفعل طاعة، أو معصية، من الأمور الاعتبارية ، وهي لاوجود لها ، بل هي وصف للفعل ، حتى يثاب أو يعاقب عليه، من جهة موافقة الفعل للأمر ، وعدم موافقته لها، وعلى فرض كون هذا الوصف أمرا وجوديا ، يلزم منه استقلال العبد بإيجاد الوصف دون الرب، تعالى ، وفيه إخراج لبعض المقدورات عن تعلق قدرة الله، تعالى، بها(٣)· حتى قال الجلال الدَّوَّاني ، لما حكى مذهب القاضي :«الظاهر أنه لم يرد أن قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة، والمعصية ، وإلا لزم

---

(١) القضاء والقدر في الإسلام : ج ٣ ص ٣٢٦ ·

(٢) انظر : قواعد العقائد : ص ١٩٥ - ١٩٧، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٥٩ - ٦٢، نهاية الأقدام : ص ٦٧ وما بعدها·

(٣) انظر : حاشية كل من حسن جلبي والسيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١١٩ ، حاشية الكلنبوي على شرح العضدية : ج١ ص ٢٥١ ·

عليه مالزم على المعتزلة »(١)٠

ج - مذهب الأستاذ : ذهب الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني إلى أن أفعال العباد واقعة بمجموع القدرتين - قدرة الله، تعالى، وقدرة العبد - على أن يتعلقا جميعا بأصل الفعل ٠ وليس مراده أن كلا من القدرتين مستقل في التأثير ، لاستحالة اجتماع المؤثرين المستقلين ، بل مجموع القدرتين مستقل في التأثير ٠ هذا ماأفاده بعض المحققين في تحقيق حقيقة مذهبه في اجتماع القدرتين على التأثير في الفعل معا، وهو الفاضل الكلنبوي (٢)٠

بينما نجد السيد الشريف ينسب إلى أبي إسحاق تجويزه - بناء على هذا الرأي - اجتماع المؤثرين على أثر واحد(٣)٠ أي استقلالية كل واحد من القدرتين في إيجاد أصل الفعل ٠

وعلى توجيه الكلنبوي ، يرد على أبي إسحاق - مع وصف السعد لمذهبه بأنه قريب من الحق- استلزام عجز الواجب ، وكذا استلزام حاجة القدرة القديمة للشريك والمعين ، والله غني عن الشركاء. وقد اعتذر له الكلنبوي ، وقال : إن لزوم عجز الواجب تعالى - على مذهبه - فاسد ، إذ المطيق لرفع شيء ربما يرفعه بمعية الغير، لمصلحة، من غير استلزام عجز ، فلم لايجوز تشريك الواجب عباده في أفعالهم ، لمصلحة كونه مدارا للثواب والعقاب، من غير عجز٠

وهذا جواب غير مقنع ، لأنه إن كانت المصلحة في التكليف التعريض للثـواب

---

(١) انظر مذهبه والاعتراض عليه في : المحصل : ص ٢٨٠ ، شرح المواقف : ج٣ ص١١٩، شرح الجلال على العضدية : ج ١ ص ٢٥١، مع حاشية الكلنبوي : ج ١ ص ٢٤٩، حاشية الكستلي على شرح النسفية : ص ١١٧ ٠

(٢) انظر : حاشيته على شرح الجلال الدَّوَّاني على العقائد العضدية: ج ١ ص ٢٥١ ٠

(٣) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١١٩ ٠

والعقاب ، فهلا أقدرهم سبحانه، وتعالى، على خلق أفعالهم ، بأن خلق فيهم قُدَراً مطيقة وقادرة على إيجاد ما كلفوا به ، دون معين خارجي ، وإلا لزم عليه تكليفهم بما لايطاق، إلا بمعونته هو ، فيلزم عليه انتفاء تلك المصلحة التي من أجلها ورد التكليف · إذ الحاصل أن العبد غير مستقل في إيجاد أفعاله ، ولا قدرة له عليها ، ولا طاقة له بها ، إلا بتأثير قدرة الله تعالى وترجيحه إيجاد الفعل ·

وعلى توجيه السيد ، اجتماع مؤثرين تامين على أثر واحد ، فلا يخلو أن يكون تأثير أحدهما تحصيل للحاصل ، وهو باطل(١)·

د - مذهب الجويني : ذهب إمام الحرمين، أبو المعالي، في آخر ما استقر عليه رأيه ، كما في كتاب « العقيدة النظامية » إلى أن فعل العبد واقع على سبيل الوجوب وامتناع التخلف، بقدرة يخلقها الله، تعالى، في العبد · بمعنى أن الله، تعالى، موجب(٢) للعبد القدرة والإرادة ، ثم هما يوجبان وجود المقدور(٣)·

وقد عزا كل من الرازي وصاحب المواقف وشارحه هذا الرأي للفلاسفة ، أيضا · كما عزاه الرازي إلى أبي الحسين البصري من المعتزلة ·

وهذا يدل منهم على مغايرة مذهب الفلاسفة وإمام الحرمين لمذهب المعتزلة ·

بينما نجد السمرقندي في الصحائف يُدْرِج رأي كل من إمام الحرمين، والفلاسفة

---

(١) انظر مذهب الأستاذ في : المحصل : ص ٢٨٠ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١١٩ مع حاشية حسن جلبي والسيالكوتي ، الجلال على العضد : ج ١ ص ٢٥٠ - ٢٥١ مع حاشية الكلنبوي ، شرح المقاصد؛ج ٢ ص ١٢٦، حاشية الخيالي وملا أحمد على شرح النسفية: ج ١ ص ١٤٧، ص ١٥٠ ·

(٢) في المحصل : «موجد» وهو خطأ ظاهر · والتصحيح من شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٦·

(٣) انظر : المحصل : ص ٢٨٠ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١١٩ - ١٢٠ ·

والمعتزلة، تحت رأي واحد ، وهو أن المؤثر في أفعال العبد إنما هو قدرته وإرادته(١)٠

كما نجد السعد ، أيضا ، قد اعترض على كلام شيخه في المواقف حينما صَوَّر مذهب إمام الحرمين، والحكماء، بأن الأفعال الاختيارية تقع بقدرة يخلقها الله، تعالى، في العبد٠

حيث قال :«لانزاع للمعتزلة في أن قدرة العبد مخلوقة لله، تعالى ، وشاع في كلامهم أنه خالق القُوى والقُدَر ، فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ، ولا يفيد ما أشار إليه في المواقف من أن المؤثر عندهم قدرة العبد ، وعند الحكماء مجموع القدرتين ، على أن تتعلق قدرة الله بقدرة العبد ، وهي بالفعل» ٠

يريد السعد بهذا أن مذهب الحكماء، والذي ذهب إليه إمام الحرمين،هو بعينه مذهب المعتزلة لافرق ٠

وحاول الإمام الرازي تجلية الفرق بين المذهبين - أعني مذهب المعتزلة والحكماء- فذكر أن العبد، عند المعتزلة، مُوجِد لأفعاله، على سبيل الصحة والاختيار، وعند الحكماء، على سبيل الإيجاب ، بمعنى أن الله، تعالى، يوجب للعبد القدرة، والارادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور(٢)

واعترض عليه السعد بقوله : « وأنت خبير بأن الصحة إنما هي بالقياس إلى القدرة ، وأما بالقياس إلى تمام القدرة، والإرادة، فليس إلا الوجوب ، وأنه لاينافي الاختيار ٠ ولهذا صرح المحقق في قواعد العقائد أن هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا »(٣)٠

ورد السيالكوتي على السعد، عند اعتراضه على صاحب المواقف ، بقولـــــه :

---

(١) الصحائف الإلهية : ص ٣٨٤ ٠

(٢) المحصل : ص ٢٨٠ - ٢٨١ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٦ ٠

«كأنه - أي السعد - فهم من تعلق قدرة الله، تعالى، بقدرة العبد، تأثيرها في وجود قدرته ، وهو مشترك بين الحكماء والمعتزلة ، والمراد تعلقها بقدرة العبد من حيث تأثيرها في الفعل ، حتى تكون قدرة العبد كالآلة لقدرة الله، تعالى ، توجب هي الفعل بواسطتها ، وعند المعتزلة قدرة العبد صالحة للضدين ، مختار في كل واحد منهما»(١) ٠

ولعل ماذكره السيالكوتي هنا أقرب إلى الصواب في تحديد الفرق بين كلا المذهبين، إذ ليس ثمة فرق بينهما في وجوب الفعل، عند حصول تمام القدرة ، واجتماع الشرائط ، وانتفاء الموانع - كما ذكر السعد- ولكن الفرق الجوهري بينهما ، أن هذا الوجوب إنما وجب بقدرة العبد على رأي المعتزلة ، وبقدرة الله تعالى على رأي الفلاسفة وقدرة العبد كالآلة المتوسطة بين قدرة الله، تعالى ، والفعل الواقع الواجب عنه ٠

وإنما تَعرضتُ للتفريق بين هذين المذهبين، للوقوف على حقيقة مذهب إمام الحرمين ، لأنه ، كما قال الرازي، والإيجي، ومِن قَبْلِهما الشهرستاني (٢)، إنه نحى منحى الفلاسفة ، ووافقهم على مذهبهم ٠ وأن مذهبه يغاير مذهب المعتزلة ، بخلاف ماذهب إليه السمرقندي، والسعد ، رحمهما الله، تعالى ٠

غير أن ما ينبغي أن ينبه إليه هنا، أن ثمة فارقاً كبير بين طريقة هذا الوجوب، عند إمام الحرمين، عنه، عند الفلاسفة ٠ وهذا الفارق مبني على نظرية كل منهما في قدرة الله، تعالى ، هل هي حرة مختارة ، أو موجبة ، فلأن إمام الحرمين يذهب إلى أن قدرة الله، تعالى، مختارة، بناء على اتصافه تعالى بالإرادة الحرة المختارة، فهو يرى أن فعل العبد الذي أوجبه الله، تعالى ، إنما وجب بعد مشيئة الله، تعالى المختارة ، فهو إن شاء وجوده أوجده ، فوجب ، وإن شاء عدمه ، لم يوجده فلم يجب، بل وجب عدمه ٠

---

(١) حاشيته على شرح المواقف : ج ٣ ص ١١٩ ٠

(٢) انظر : نهاية الأقدام : ص ٧٨ ٠

وأما الفلاسفة فلأنهم يقولون بأن الله، تعالى، مُوجِب في أفعاله ، لايتصف بالقدرة والإرادة المختارة ، فهم يرون أن حصول القدرة، مع الداعي، في العبد يوجب الاستعداد التام لدخول ذلك الفعل في الوجود، إلا أن هذه القوى الجسمانية ليست لها صلاحية الإيجاد والتأثير · فعند حصول الاستعداد التام يفيض الوجود من واهب الصور - وهو العقل الفعال - على تلك الماهيات ، فتصير موجودة · فحصول القدرة والداعي يفيد الاستعداد التام ، وأما الوجود والحصول ، فذاك من واهب الصور(١)·

والحقيقة أنه كما اختلف العلماء في تحديد متعلق قدرة الله،تعالى،ومتعلق قدرة العبد عند الأستاذ ، كذلك اختلفوا فيها عند الإمام ·

يدل على هذا اختلاف نصوصهم في بيان حقيقة مذهبه ، فالذي يفيده نص الرازي ، وقد تقدم ، وهو قوله :«زعم إمام الحرمين أن الله، تعالى، موجب للعبد القدرة والإرادة، ثم هما يوجبان وجود المقدور»(٢) أن قدرة العبد مجرد آلة متوسطة بين قدرة الله، تعالى ، والفعل الواقع الواجب بها ، ومعلوم أن الفعل إذا كان موجَبًا من قدرة الله تعالى - بخلق القدرة والإرادة الحادثة الموجبة للفعل - كان العبد مجبورا ، لامختاراً ، وكان الله، تعالى، هو وحده المتفرد بخلق الفعل في العبد ، فلم يحصل بين مذهبه ، ومذهب أبي الحسن ، بل ومذهب الجبرية ، أي فرق ، سوى توسط القدرة والإرادة الحادثة ، والتي لاأثر لها في إيجاد الفعل البتة ، لأنها إن كانت هي المؤثر التام ، فهو وقوع في الاعتزال ، وإن كانت مؤثرة مع قدرة الباري ، فهو قول الأستاذ ، وقد تقدم ما عليه ، فلم يبق إلا انتفاء أثرها في إيجاد الفعل، وهذا هو عين القول بالجبر ·

هذا بناء على تصوير الرازي لمذهبه بأن القدرة والإرادة، معا، الحادثة في العبد موجَبة عن القدرة القديمة آن وقوع الفعل بها·

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١١ ·

(٢) المحصل : ص ٢٨٠ ·

وصاحب المواقف - مع الاعتقاد بكونه استفاد عرض مذهب الجويني عن الرازي - إلا أنه لم ينص على ذكر الإرادة · بل اكتفى بذكر وجوب القدرة الحادثة عن القدرة القديمة، حيث قال : «بقدرة يخلقها الله، تعالى، في العبد»، مما يدل على أن الإرادة الحادثة هي التي لها مدخل في التأثير في الفعل الاختياري، عند الجويني ، دون القدرة ، والتي هي إيجاد الفعل نفسه ·

وهذا يخرج مذهب الجويني عن دائرة الجبر · وسيأتي توضيحه إن شاء الله، تعالى ·

بينما الذي يفيده نص الآمدي ، وهو قوله : «ذهب إمام الحرمين في بعض تصانيفه إلى تأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل ، ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيرا إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة له»·(١) أن قدرة العبد هي المؤثرة الموجدة للفعل، وبسبب تأثيرها تتعلق القدرة القديمة بالقدرة الحادثة · وهذا عين مذهب المعتزلة · لأن الفعل إن وُجِد وحَصَل بالقدرة الحادثة ، فأي معنى لتعلق القدرة القديمة به لإيجاد القدرة الحادثة ، أو لإيجاد الفعل ، فهل هو إلا تحصيل للحاصل ·

أما الشهرستاني فإنه وصف الجويني بأنه غلا في تحديد متعلق القدرة الحادثة، حيث نسب إليه القول بأن أثرها الوجود · غير أنه لم يثبت للعبد استقلالا بالوجود مالم يستند إلى سبب آخر ، ثم تتسلسل الأسباب في سلسلة الترقي إلى الباري، سبحانه، وهو الخالق المبدع المستقل بإبداعه من غير احتياج إلى سبب ، ثم رماه بمتابعة الفلاسفة في هذه القضية ، حيث قالوا بتسلسل الأسباب، وتأثير الوسائط الأعلى، في القوابل الأدنى · قال الشهرستاني : وإنما حمله على تقرير ذلك ، الاحتراز عن ركاكة الجبر·ثم قال ملزما إياه الجبر حتى على هذا المذهب :« والجبر على تسلسل الأسباب أَلْزَم ، إذ كل مادة تستعد لصورة خاصة ، والصور كلها فائضة على المواد من واهب الصور جبرا ، ... فالوسائط مُعِدَّات لامُوجِدات ، وماله طبيعة الإمكان في ذاته استحال أن يكون موجِدا على حقيقته »(٢)·

---

(١) غاية المرام : ص ٢٠٧ ·

(٢) نهاية الأقدام : ص ٧٨ - ٧٩، وانظر : الملل والنحل : ج ١ ص ٩٨ -٩٩ ·

وأرى أن الشهرستاني حمّل أبا المعالي مذهبا لم يتحمله ، وأنّى له أن يثبت ذهابه إلى تسلسل المعدات ، التي هي علل معدة ، ليقع مقدور العبد ، وأبو المعالي ينفي تسلسل ماهو أدون خطرا من هذا الكلام ، وهو نفيه لتسلسل الحوادث ٠

وإنما وقع هذا الاختلاف في عرض كلامه ، لأن كلامه في «النظامية» غامض ومبهم بعض الشيء. والذي يظهر من كلام إمام الحرمين، كما سأذكره عنه، أنه يرى وقوع الفعل وحصوله في الكون الخارجي - أي وجوده - عن قدرة الله، تعالى ، ولا أثر لقدرة العبد فيه البتة ، وأما الإرادة ، والذي هو ميل النفس ، جهة الفعل ، وحصول الاستعداد لإيجاده وإيقاعه ، فهو من تأثير العبد وقدرته، لا من خلق الله، تعالى وإيجاده ، وإلا لكان عين مذهب أبي الحسن الأشعري ، ومن قال بالجبر الظاهر٠

وهذا نصه ، كما في النظامية (١)، بعد أن بين فساد قول المعتزلة ، وفساد القول بالكسب، والذي هو مجرد مقارنة القدرة الحادثة للفعل، دون تأثير ٠ قال :«قدرة العبد مخلوقه لله، تبارك وتعالى، باتفاق العالمين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعا ، ولكنه مضاف إلى الله، تبارك وتعالى، تقديرا وخلقا ، فإنه وقع بفعل الله، تبارك وتعالى ، وهو القدرة ٠ وليست القدرة فعلا للعبد ، وإنما هي صفته ، وهي ملك لله تبارك وتعالى ، وخلق له ٠ وإذا كان موقع الفعل خلقا لله فالواقع به مضاف، خلقا، إلى الرب تبارك وتعالى، وتقديرا ٠

وقد ملك الله العبد اختيارا يصرف به القدرة ، وإذا وقع بالقدرة شيئا آل الواقع إلى حكم الله ، من حيث إنه وقع بفعل الله، تعالى ٠٠٠ إلى أن قال :«فالعبد فاعل، مختار، مطالب مأمور، منهي ، وفعله تقدير لله، مراد له ، وخلق مقضي»٠

فيظهر جليا من هذا النص أنه لم يذهب مذهب المعتزلة ، ولا ذهب مذهب الجبرية ، بل أثبت للعبد اختيارا في فعله ٠

---

(١) ص ٤٧ - ٤٩، وانظر : شفاء العليل : ص ١٢٢ وما بعدها ، حيث نقل ابن القيم نصه في هذا الموضوع بتمامه ٠

كما يظهر من هذا النص أنه لم يشر إلى مانقله عنه كل من الرازي، والعضد الإيجي، من القول بأن الله، تعالى، يوجب للعبد قدرة، وإرادة يوجبان الفعل، ولا إلى مانقله عنه الشهرستاني من القول بتسلسل العلل المعدة إلى الواجب تعالى · ولعلهم إنما قالوا به فهما من كلامه واستنباطا· وكذا لم يشر إلى ما صَوَّر الآمدي من مذهبه ، وهو القول بأن القدرة القديمة لا أثر لها في إيجاد الفعل إلا بإيجاد القدرة الحادثة له ·

والذي تطمئن إليه النفس من مذهب الجويني هو ماذكرته سابقا ، من أن وجود الفعل وحصوله في الكون الخارجي إنما هو بفعل الله، تعالى، وقدرته ، وإن كانت قدرة العبد هي الآلة والوسيط في ذلك ، فهذا أمر متفق عليه بين الجميع ·

أما الإرادة والميل النفساني ، والاستعداد لإيقاع الفعل ، فهو من أثر القدرة الحادثة ، فيكون أشبه بمذهب الماتريدي ، الآتي ·

هـ - مذهب الماتريدي : ذهب أبو منصور الماتريدي إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله، تعالى ، ومع ذلك فقد أثبت اختيارا للعبد في إيجاد فعله · وحاول التوفيق بين قدرة الله، تعالى، وقدرة العبد، بأن أضاف خلق الأفعال الى الله، تعالى، اختراعا ، وأثبت للعبد قدرة مخصوصة ، وهي صرف الاستطاعة او الإرادة، التي تصلح للطاعة أو المعصية ، إلى جهة ما دون إحداث نفس الفعل واختراعه (١)

وإليه ذهب الماتريدية ، وزادوا في بسطه ، حيث قالوا : إن إرادات العباد الجزئية غير مخلوقة لله، تعالى ، مع قولهم : إن الإرادة الكلية، التي هي من شأنها ترجيح أحد المقدورين من الفعل والترك ، وصلاحيتها لكل منها على سبيل البدل، مخلوقة لله، تعالى ، أما الإرادة الجزئية ، وهي تعلق الإرادة بجانب معين، وتوجيهها إلى فعل معين ، فهو غير مخلوق ، بل هو من كسب العبد واختياره، وتفسير ذلك أنهم جعلوا الإرادة الجزئية عبارة عن صرف الإرادة الكلية ، واستعمالها في جانب معين ، وبمعنى آخر : الإرادة الجزئية هي القصد ، أو العزم المصمم(٢)·

---

(١) انظر: رسالة في العقائد للماتريدي ضمن مجموعة المتون القديمة في العقائد ص ١٢ - ١٣.

(٢) انظر :المسايرة : ص ٥٤ - ٥٨ ، التوضيح لمتن التنقيح ضمن شرح التلويح: ج ١ ص ١٨٧، إشارات المرام : ص ٢٥٨ - ٢٦٠، موقف البشر : ص ٥٦، ٥٧، ٧٣ ، == =

ولا يخفى ان هذا المذهب أقرب إلى الاعتزال منه إلى الجبر ، لكونه أخرج الإرادة الجزئية عن تعلق قدرة الله، تعالى، بإيجادها ، حتى صرح بعض المفكرين أن الخلاف بينهم وبين المعتزلة خلاف لفظي(١)

وقد نبه إلى ذلك العلامة على القاري في شرحه على الفقه الأكبر ، لما نقل قول ابن الهمام : «إن لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص بإخراج فعل واحد قلبي، وهو العزم المصمم»(٢)، فاستدرك عليه بقوله : «لكن فيه أن ذلك العزم المصمم ، داخل تحت الحكم المعمم»(٣) إشعارا منه بأن قوله يلزم منه إخراج بعض المقدورات عن تعلق قدرة الله بها وخلقها، فكأنه لم يرتض كلامه فاستدركه عليه.

وذهب بعضهم إلى أن مذهب الماتريدية - مشايخ الحنفية - هو بعينه مذهب الإمام الباقلاني ، بمعنى أن أصل الفعل عندهم بقدرة الله، تعالى، وتكوينه ، والاتصاف بكونه طاعة، أو معصية ، بقدرة العبد(٤).

ولا يخفى أن هذا المذهب أقرب إلى الجبر منه إلى الاعتزال ، ويرد عليه ما مر ذكره عند ذكر مذهب القاضي ، رحمه الله، تعالى .

وأرى أن المذهب الأول في النقل عنهم أولى بالتحقيق ، لأن وصف الطاعة، أو المعصية،المترتب على الفعل أمر عدمي ، وعندهم أن قدرة العبد تتعلق بما هو وجودي، إذ العدم لايصلح متعلقا للقدرة ، فوجب أن يكون المقدور الذي تتعلق به قدرة العبد، عندهم، ما حكاه عنهم أصحاب المذهب الأول، وهو العزم المصمم ، كما مر نقله عن ابن الهمام في المسايرة وغيره .

== تعليق الشيخ زاهد الكوثري على العقيدة النظامية : ص ٤٤ - ٤٥ ، الروضة البهية : ص ٢٦ - ٢٧ .

(١) مقدمة مناهج الأدلة للدكتور محمود قاسم : ص ١١١ .

(٢) انظر : المسايرة لابن الهمام : ص ٥٨ ، وانظر : ص ٥٤ - ٥٧ منه .

(٣) شرح الفقه الأكبر : ص ٥٢ .

(٤) انظر : نظم الفرائد : ص ٧٢ .

ولشهرة هذا الرأي نجد الإمام الرازي ينبه إلى هذا النوع من الكسب ، بقوله: «إن الله، تعالى، أجرى عادته بأن العبد متى ضم عزمه على الطاعة فإنه، تعالى، يخلقها، ومتى ضم عزمه على المعصية فإنه يخلقها ، وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد، وإن لم يكن موجدا»(١)٠

* وأما الكلام في المسألة التمهيدية الأخيرة ، وهي الأسباب والعوامل التي أوجبت هذا الخلاف ، فمما لاشك فيه أن مسألة خلق أفعال العباد ، من أعوص المسائل الشرعية ، كما وصفها ابن رشد(٢)، فالناظر فيها يزداد حيرة واضطرابا ، كلما أمعن في النظر، والتأمل، والبحث، والتدقيق ، وتتجاذبه نفسه بين أن يسلم الأمور لله، تعالى، ويقطع بالجبر ، ليحوز لقب التنزيه والتوحيد ٠ وبين أن يفوض للعبد استقلاله في إيجاد أفعاله الاختيارية ، ليفوز بلقب العدل، والوعد والوعيد ، وليقدس الحق ، جل وعلا، عن الظلم والحيد٠

والحقيقة أن مثل هذا الاضطراب والترد إنما نشأ لعوامل، وأسباب عقلية وشرعية، فنظراً لتعارض تلك الأدلة - أعنى العقلية، والشرعية - نشأ هذا الاختلاف من إفراط في التنزيه والتوحيد ، وتفريط في الوعد والوعيد والتكليف ، حتى الانتهاء إلى الجبر ٠ وإفراط في الثاني وتفريط في الأول، حتى الانتهاء إلى القدر ٠ والحق وسط، كما تقدم ٠

أما تعارض الأدلة العقلية ، فلأن موجب القول بالجبر دليل الوحدانية والتنزيه، وهو تنزيه الله، تعالى، عن الشريك والمعين ، وإثبات تفرده، تعالى، بالخلق ، فلو كان العباد خالقي أفعالهم ، لكان هناك خالقون مع الله، تعالى، وقد كفرت المجوس بإثبات خالقين ، فكيف بخالقين ، وقد أجمع المسلمون على أنه لاخالق إلا الله، سبحانه ، فيمتنع أن يحصل في ملكه إلا مايريد ، ماشاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، ولايعصى ربنا قهرا٠

---

(١) المحصل : ص ٢٨٧ ٠

(٢) انظر : مناهج الأدلة : ص ٢٢٣ ٠

كما أنه موجبه دليل الداعي والمرجح - والآتي تفصيله، عند نقد استدلال السعد به - وملخصه : ضرورة انتهاء الداعي والمرجح الذي به يترجح أحد مقدوري العبد، من الفعل والترك، إلى ذات واجبة ، وجبت عنها تلك الدواعي والمرجحات ، باختيارها ، دفعا للدور والتسلسل الباطلين · وليس من ذات واجبة سواه تعالى · فصح أن وقوع أفعال العباد ، كلها بقدرته وخلقه ·

فوجب بهذين الدليلين القول بالجبر ، وأن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لاقدرة لهم على إحداثها، وترجيحها، واختيارها · وهذان الدليلان من أقوى أدلتهم في هذا الباب ·

أما القول بالقَدَر ، وكون أفعال العباد من إيجادهم وخلقهم ، فموجبه الضرورة القاضية بالتفريق بين الحركات الاضطرارية والاختيارية ، فالأُوْلى لاسبيل إلى الخيرة فيها، والأخرى تقع باختيار العبد وإرادته، وحسب دواعيه ·

كما أن موجب القول بالقَدَر دليل العدل والتكليف ، ذلك أنا إذا فرضنا العبد غير مكتسب لأفعاله ، وجب أن يكون مجبورا عليها، غير مختار لها، فيلزم عليه بطلان التكليف ، وإرسال الرسل ، والوعد والوعيد ، والثواب والعقاب · وكان التكليف الشرعي، بالأمر والنهي، تكليفا بما لايطاق ·

وهذان الدليلان من أقوى أدلة القائلين بالقدر ·

أما تعارض الأدلة الشرعية : فلأن مستند الفريق الأول النصوص المستفيضة من الكتاب والسنة الدالة على إثبات القَدَر والإيمان به، كله خيره وشره ، وإثبات تفرد الحق ، جل وعلا ، بخلق كل شيء ، حتى أفعال العباد ، كقوله تعالى :﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾(١) وقوله تعالى : ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾(٤)، وقوله تعالى :

---

(١) سورة القمر ، الآية ٤٩ ·
(٢) سورة الرعد الآية ٨ ·
(٣) سورة الأنفال ، الآية ١٧ ·
(٤) سورة الأنعام ، الآية ١٠٢ ·

﴿ والله خلقكم وما تعملون﴾(١)، وغير ذلك من الآيات ٠

وكقول آدم، عند محاجته موسى ، عليهما السلام : « أتلومنى على أمر قدره الله علي، قبل أن يخلقني بأربعين سنة »(٢)، كما ثبت ذلك في الحديث الصحيح٠ وقوله، صلى الله عليه وسلم : «كل شيء بقدر حتى العجز والكيس»(٣)، وقوله، صلى الله عليه وسلم : «إن الله يصنع كل صانع وصنعته»(٤)

وقوله ، صلى الله عليه وسلم، عند بيانه أركان الايمان : «وأن تؤمن بالقدر خيره وشره »٠

أما مستند الفريق الثاني ، فكذلك النصوص المستفيضة، التي أضافت أفعال العباد اليهم ، وعدم مشروعية الاحتجاج على الله، تعالى، عند ارتكاب المعاصي، بالقدر وإرادة الله، تعالى لها، والآيات التى عللت وقوع العقاب والعذاب بالمجرمين العصاة ، وحصول الثواب للمؤمنين الاتقياء ، بما كسبت أيديهم وما عملت ٠

كقوله تعالى : ﴿الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾(٥)، وقوله تعالى : ﴿فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾(٦)، وقوله تعالى :﴿قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى﴾(٧)، وقوله تعالى: ﴿سيقول الذين أشركوا لوشاء الله ما أشركنا ولا أباؤنا ولا حرمنا من شيءكذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا﴾(٨)٠ وقوله تعالى: ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم﴾(٩)، وقوله

---

(١) سورة الصافات ، الآية ٩٦ ٠

(٢) تقدم تخريجه ج٣ ص١٠٨٥، ج٤ ص١٤٥٨ ٠

(٣) تقدم تخريجه ج٣ ص١٠٨٥ ٠

(٤) تقدم تخريجه ج٤ ص ١٤٥٩ ٠

(٥) سورة البقرة ، الآية ٣ ٠

(٦) سورة الليل ، الآيات ٥ - ١٠ ٠

(٧) سورة الأعلى الآيتان ١٤ ، ١٥ ٠

(٨) سورة الأنعام ،الآية ١٤٨ ٠

(٩) سورة الشورى ، الآية ٣٠ ٠

تعالى : ﴿لها ماكسبت وعليها ما اكتسبت﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فأخذتهم صاعقة العذاب الهون بما كانوا يكسبون﴾(٣)

وقوله، صلى الله عليه وسلم : «مامِن مولود إلا يولد على الفطرة،فأبواه يهودانه،وينصرانه ، ويمجسانه»(٤)

وقوله ، صلى الله عليه وسلم، في الحديث القدسي المشهور : «إني خلقت عبادي حنفاء كلهم ، وأنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم ، وحرمت عليهم ما أحللتُ لهم وأَمَرَتْهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا»(٥)٠

وغير ذلك من الآيات والأحاديث التي لاحصر لها، والتي أضافت أفعال العباد الاختيارية إليهم ، وأن الله يجازي المحسن بالإحسان ، والمسيء بالنيران ، أو أن يتوب عليه، ويغفر له، ويعفو عنه ، ولولا ذلك لما حمد تعلق قدرة الله، تعالى، بكل ذلك، أعني المغفرة، والتوبة، والعفو عن عباده، ومجازاة المحسنين والمسيئين ٠

ولاشك أن تلك النصوص متعارضة بحسب الظاهر في دلالتها على خلق أفعال العباد ٠ بل إنك تجد هذا التعارض الظاهري ، حتى في النص الواحد أحيانا، كقوله تعالى :﴿وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصيبهم سيئة يقولوا هذه من

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦ ٠

(٢) سورة الأعراف ، الآية ٤٣ ٠

(٣) سورة فصلت ،الآية ١٧ ٠

(٤) متفق عليه ، أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الجنائز ، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلى عليه : ج ١ ص ٢٣٥، ومسلم ، كتاب القدر ، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة : ج ٢ ص ٤٥٨ واللفظ له ٠

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الجنة ، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار : ج ٢ ص ٥٤٢ - ٥٤٣، وأحمد في مسنده : ج ٤ ص ١٦٢، ص ٢٦٦ ، والطبراني في الكبير بأكثر من طريق : ج ١٧ ص ٣٥٨ - ٣٦٣ ، ح (٩٨٧ - ٩٩٦)٠

عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لايكادون يفقهون حديثا ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾(١)

وقوله، صلى الله عليه وسلم، عند بيانه لأركان الإيمان : « أن تؤمن بالقدر خيره وشره »

حيث نسب الإيمان وأضافه إلى العبد ، مع إضافة ونسبة تقدير الأشياء كلها، الخَيِّرة والشريرة إلى الله، تعالى ·

فلاختلاف ظاهر دلالة هذه الأدلة بالتقابل ، اختلفت عقول بعض المسلمين فذهبوا إلى ماذهبوا إليه من القول بالجبر أو القدر ، دون أن يتوسطوا بينهما ، والذي هو مذهب السلف ·

فمن نظر إلى الأسباب الأُوَل - وهي الدواعي والمرجحات التي لاتكون إلا عن الواجب - وعلم أنها ليست بقدرة العبد، ولا بإرادته حكم بالجبر ، وهو غير صحيح مطلقا ، لأن السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وإرادته · والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار ، وهو أيضا ، ليس بصحيح مطلقا ، لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة ·

فالحق أن لاجبر ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين (٢)

وأما الذين حاولوا التوفيق بين قدرة الرب، جل وعلا ، وقدرة العبد عند تعلقهما بالفعل الواحد ، فبعضهم تأدى قوله إلى الجبر ، كقول الشيخ، لأنه نفى تأثير القدرة الحادثة ، واكتفى بمجرد المقارنه التي لاأثر لها ، وكمذهب القاضي ، لأنه جعل

---

(١) سورة النساء ، الآية ٧٨ ، ٧٩ ·

(٢) انظر في بيان أسباب النزاع في خلق أفعال العباد ، وأدلة كل فريق في : الإبانة : ص ١٨١ وما بعدها ، تمهيد الأوائل : ص ٣٣٨ وما بعدها، الإرشاد : ص ١٨٧ وما بعدها، المحصل : ص ٢٨٠ - ٢٨٨، المطالب العاليه : ج ٩ ص ٩ وما بعدها، مناهج الأدلة : ص ٢٢٣ - ٢٢٦، ومقدمة الدكتور محمود قاسم عليه : ص ١٠٤ - ١١٩ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٥ - ١٤٢، شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٨٨ - ١٨٩ ·

متعلق قدرة العبد الوصف ، والوصف ، كما تقدم ، أمر عدمي ، لايصلح أن يكون متعلقا للقدرة ، وبعضهم شارك المعتزلة في رأيهم ، كالماتريدية ، وربما إمام الحرمين، لكونهم خصوا بعض اعمال القلوب بخلق العبد وإيجاده وكسبه ، وهو العزم المصمم، أو بالأحرى الإرادة الجزئية، المستمدة من الإرادة الكلية ٠

وبعضهم جمع بين القدرتين ، ولزم على هذا الجمع عدم استقلالية الباري وتفرده بالإيجاد والخلق ، وصار فعل العبد كالمعين لفعل الباري ٠ وهو ماذهب إليه الأستاذ.

وعلى الرغم من دوران هؤلاء، الذين حاولوا التوفيق، في دائرة السنة، ومذهب أهل الحق ، إلا أنهم كانوا في غنى عن تلك التدقيقات التي لاتروى ظمأ ٠

والحق في هذه المسألة ، ماذهب إليه سلف هذه الأمة من الأقرار بنفوذ مشيئة الله، تعالى، في كل شيء، في هذا الوجود ، وأن كل شيء بخلق الله، تعالى، وتقديره، أفعال العباد وغيرها ٠ وأنه مع هذا المعتقد بخلق الله، تعالى، لأفعال العباد ، يجب التسليم بأن العبد متصف بالإرادة والقدرة على أفعاله الاختيارية ، وأنها تقع حسب دواعيه واختياره ، ليصح بالأول تنزيه الرب ، ويصح بالآخر عدله، وصحة التكليف ٠ دون خوض في تلك التدقيقات الكلامية ، ودون تفتيش وبحث عن حقيقة وحدود متعلقي كل من القدرتين ٠ فإن هذا مما قد استأثر الله، تعالى، بعلمه ، وطوى عن البشر نيله ودَرْكه ، لأن القدر سر الله في خلقه، وقد نهى النبي ، صلى الله عليه وسلم ، أصحابه من النظر في القدر ، كما تقدم ، فينسحب النهي إلى كل التفريعات المتعلقه به ، والتى تورث الشكوك ٠

قال الإمام الطحاوي : «أصل القدر سر الله في خلقه ، لم يَطَّلع على ذلك ملك مقرب ، ولا نبي مرسَل ، والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان ، وسلم الحرمان ، ودرجة الطغيان ، فالحذر كل الحذر من ذلك نظرا، وفكرا، ووسوسة، فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه ، ونهاهم عن مرامه ، كما قال تعالى في كتابه :

﴿لايسئل عما يفعل وهم يسئلون﴾(١)(٢)٠

* والآن وبعد هذه اللمحة السريعة في تاريخ نشوء القول بالقدر، ونفي تعلق قدرة الله، تعالى، بأفعال العباد الاختيارية، وأهم المذاهب الكلامية فيه ، أشرع في نقد مذهب السعد ، بحول الله، تعالى، وقوته ٠

فأقول : إن ماذهب إليه السعد، من حيث الجملة، فيما يتعلق بأفعال العباد، هو الذي عليه معتقد أهل السنة وسلف هذه الأمة ، فهم يعتقدون كما ذهب السعد ، أن الله، تعالى، هو المتفرد بالخلق ، سواء بخلق الأعراض،أو الأجسام ، وسواء أفعال العباد الاختياريه ، أو غيرها، لاخالق سواه ، فكل صغيرة وكبيرة في هذا الكون فهو من خلقه واختراعه وإيجاده ، كل ماهو كائن فهو بمشيئته، واختياره، وقدرته ، وكل مالم يكن فلعدم مشيئته وإرادته إياه ، أو مشيئته عدمه ٠

فالله، تعالى، هو الخالق لأفعال العباد على الحقيقة ، لا على سبيل المجاز

كما أنهم يثبتون للخلق اختيارا، وإرادة، وقدرة، وفعلا، لأفعالهم الاختيارية ٠ وأن العباد فاعلون أفعالهم ، كاسبوها على الحقيقة،لا سبيل المجاز ، أيضا ، بها وعليها استحقوا الثواب والعقاب ٠

فهم وسط بين الجبرية والقدرية، أخذوا من كلٍ ما عنده من حق وصواب ٠ حجتهم وبرهانهم على هذا المعتقد كتاب الله تعالى، وسنة نبيه ، صلى الله عليه وسلم، وإجماع الصحابة والسلف ٠

قال الإمام الطحاوي : «وأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد »

قال شارحه : « قال أهل الحق : أفعال العباد بها صاروا مطيعين وعصاة، وهي مخلوقة لله، تعالى، والحق، سبحانه وتعالى، منفرد بخلق المخلوقات، لاخالق لها سواه٠فالجبرية غلوا في إثبات القدر، فنفوا صنع العبد، أصلا، والقدرية، نفاة القدر

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية ٢٣.
(٢) متن الطحاوية ضمن شرحها لابن أبي العز الحنفي : ج ١ ص ٣٢٠ .

جعلوا العباد خالقين مع الله تعالى ، ولهذا كانوا مجوس هذه الأمة،٠٠٠٠ وهدى الله المؤمنين أهل السنة لما اختلفوا فيه من الحق ، فكل دليل صحيح يقيمه الجبري، فإنمايدل على أن الله خالق كل شيء، وأنه على كل شيء قدير ، وأن أفعال العباد من جملة مخلوقاته، ولا يدل على أن العبد ليس بفاعل في الحقيقة، ولا مريد، ولا مختار.

وكل دليل صحيح يقيمه القدري ، فإنما يدل على أن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأنه مريد له مختار له حقيقة ، ولايدل على أنه غير مقدور لله، تعالى ، وأنه واقع بغير مشيئته وقدرته ٠

فإذا ضممت ما مع كل طائفة منهما من الحق إلى حق الأخرى ، فإنما يدل ذلك على مادل عليه القرآن ، وسائر كتب الله المنزلة ، من عموم قدرة الله ومشيئته لجميع ما في الكون، من الأعيان والأفعال ، وأن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة (١)٠

وقال الحافظ قوام السنة : «أفعال العباد من الله خلقا وتقديرا ، ومن العباد كسبا وفعلا ، وبهذا المعنى توجه الأمر،وإذا صح توجه الأمر صح التبكيت، والتعيير ، وإلزام العقوبة بترك الأمر»(٢)٠

وقال أبو المعين النسفي عن أفعال العباد: «قال أهل الحق : إن موجدها وخالقها على الحقيقة هو الله، تعالى ، والعبد مكتسب وفاعل لها ....، ثم لما كان العبد فاعلا ومكتسبا لابد أن له قدرة واستطاعة إذ لافعل بدون القدرة»(٣)

وقال ابن تيمية : «مما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها - مع إيمانهم بالقضاء والقدر ، وأن الله خالق كل شيء، وأنه ماشاء كان، وما لم يشأ لم يكن ، وأنه يضل من يشاء،ويهدي من يشاء - أن العباد لهم مشيئة وقدرة يفعلون بمشيئتهم وقدرتهم ما أقدرهم الله عليه ، مع قولهم أن العباد لايشاءون إلا أن يشاء الله ،٠٠٠ والقرآن قد أخبر بأن العباد يؤمنون، ويكفرون، ويفعلون، ويعملون ، ٠٠٠ فلم يكن من السلف

---

(١) انظر : شرح الطحاوية : ج ٢ ص ٦٤٠ ٠

(٢) انظر : الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ٦٩ ٠

(٣) تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٥٤٠ بتصرف يسير ٠

والأئمة من يقول : إن العبد ليس بفاعل ولا مختار ، ولا مريد ولا قادر ، ولا قال أحد منهم : إنه فاعل مجازا ، بل من تكلم منهم بلفظ الحقيقة المجاز متفقون على أن العبد فاعل حقيقة ، والله، تعالى، خالق ذاته وصفاته وأفعاله »(١) ٠

قد أثار السعد جزئية لاتبدو ذات أهمية كبيرة، لولا فضول المعتزلة القدرية الذين نازعوا فيها ، وهي كون المتصف بأفعال العباد، بعد خلق الله تعالى إياها - على مذهب أهل السنة - هم العباد أنفسهم ، لا من خلقها ، وهو الله، تعالى ، فالمتصف بالقيام والقعود ، والرمي، والأكل، والشرب، والنوم، والصلاة ، والحج ، ٠٠٠ الخ ، هم العباد ، وهم الفاعلون لهذه الأفعال القائمة بهم ، سواء الاختيارية ، أو الاضطرارية ٠ هذه قضية معلومة لدى كل عاقل ، ولا حاجة بنا إلى تقريرها وإثارتها، لولا مكابرة القدرية للمعقول ، ومنازعتهم فيه ٠

ويبدو - كما يظهر من نص السعد الآتي ذكره - أن القدرية الذين كانوا في عصر السعد كانوا يشنعون على أهل السنة هذا الأمر ، ويلزمونهم هذا الإلزام

حيث قال السعد: ولاعجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم، حتى شنعوا به على أهل الحق في الأسواق ، وطنما العجب في خفائه على خواصهم، وعلمائهم، حتى سودوا به الصحائف والأوراق ٠ وقال : وهذه الشبهة كنا نسمعها من حمقى العوام، والسوقية، من المعتزلة ، حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة ، فتحققنا أن التعصب يغطي على العقول، وعنده تعمى القلوب ٠

ويبدو أن هذه الشبهة التي يثيرها ويروجها القدرية قديمة ، عن زمن السعد بقرون متطاولة ٠ فهذا الإمام الأشعري يرد على نفس هذه الشبهة ، والتي يبدو أنها كانت منتشرة ، وإلا لما تكلف الرد عليها، لفسادها بحكم الضرورة العقلية ٠ إذ لو لزم كون خالق أفعال العباد الاختيارية كاسبا وفاعلا لها ، وهو المتصف بها ، لكان خالق الأفعال الاضطرارية - والقدرية يوافقونا على أنها من خلق الله، تعالى - هـــو

---

(١) مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٥٩ - ٤٦٠

الفاعل الكاسب لها، المتصف بها ، كالألوان، والمقادير ، والأحجام ، والحركات، ٠٠الخ وهذا لايقول به عاقل (١)٠

وقد استدل بعض شيوخ المعتزلة بهذه الشبهة المتهافتة على امتناع خلق الله، تعالى ، لأفعال العباد (٢)٠

لقد سبق القول أن السعد ، رحمه الله تعالى ، يتفق مع أهل السنة في مجمل رأيه، في مسألة أفعال العباد ، وأنها من خلق الله، تعالى ، وأن العبد كاسب لها على الحقيقة ، غير أنا إذا أمعنا النظر في تفاصيل ماذهب إليه - نتيجة حشر نفسه في زاوية التدقيقات الكلامية ، والتحقيقات الفلسفية ، ولكلامه في مسألة غيبية ، الناظر فيها كالناظر في جرم الشمس ، كلما أمعن النظر والتدقيق ، كلما كَلَّ بصره، وأظلم إنسان عينه - وجدناه قد وقع في الحيرة والربكة ، وذلك عند استرساله في بيان معنى الكسب ٠

فلنشرع في نقد حقيقة الكسب عنده ، ومن ثم العروج على نقد أدلته على مذهبه في خلق أفعال العباد٠

* لاحظنا في العرض كيف قد اختلف رأي السعد، في تحديد حقيقة الكسب، فقد نقلت عنه ستة تعريفات ، فلنبحث في دلالتها على المذهب الحق ٠

أما الرأي الأول، والذي استعان عليه بكلام الفخر الرازي ، فهو بعينه مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني ، رحمه الله، تعالى ، وقد تقدم ما عليه ، من أن مؤداه الجبر ، إذ الوصف أمر عدمي ، والقدرة والإرادة المرجحة لاتتعلق بالعدم ، لأنه لايصلح متعلقا لهما باتفاق العقلاء ٠ فمؤدى هذا القول نفي تأثير القدرة الحادثة في تحصيل أي أمر وجودي، من شأنه التأثير في إيجاد الفعل الاختياري ، سواء تحصيل الشرائط ، أو إزالة الموانع ، أو إيجاد الفعل نفسه ٠

---

(١) انظر : اللمع لأبي الحسن : ص ٧٢ - ٧٣ ٠

(٢) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٣٦٣ ٠

فالحق أن هذا التفسير لايصلح - في نظري - لتحديد متعلق قدرة العبد.

أما التفسير الثاني فهو بعينه تفسير الشيخ ، لأنه جعل فعل العبد مخلوقا لله، تعالى ، ثم خلق للعبد قدرة - أي قدرة جزئية ، لاتفاق الكل على أن القدرة الكلية من الله، تعالى - متعلقة بذلك الفعل . ولاشك أنه عندما يكون المولى، جل وعلا ، هو خالق الفعل، ومخرجه من العدم إلى حيز الوجود ، وهو خالق قدرة العبد الجزئية المتعلقة به ، كان - بلا شك - هو المتفرد بالخلق والاختراع ، وكان كسب العبد مجرد تعلق واقتران، لاتأثير له البتة .

فيرد عليه ماسبق إيراده على مذهب الشيخ ، فهو ارتماء في الجبر ، لكن بتوسيط القدرة الكاسبة ، المقترنة بلا تأثير .

أما التفسير الثالث ، فهو في الحقيقة لايُعَدّ تفسيرا وتحديدا للكسب، بقدر ما يُعَدّ من الفوارق التي عدها بعض العلماء بينه وبين الخلق ، كما سيأتي إن شاء الله، تعالى .

وعلى أية حال فهذا التفسير مجمل ، يمكن تفسيره بمذهب الشيخ ، وبمذهب الأستاذ ، وبمذهب الماتريدي ، إذ قوله : «ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر» يحتمل أن يكون المراد بالكسب الذي به يقع المقدور مجرد مقارنة قدرة العبد، دون تأثيرها في الفعل ، ويحتمل أن يفهم منه عدم استقلالية قدرة العبد وانفراد القادر بالتأثير بالفعل ، بل بإعانة قدرة الله، تعالى، فيجتمعان في التأثير في الفعل ، على نحو ماسبق تفصيله، عند حكاية مذهب الأستاذ . فعلى الأول يلزم الجبر ، وعلى الثاني عجز الباري، ولزوم الشريك والمعين ، مثلما لزم على مذهب الأستاذ .

ويحتمل أن يكون سبب عدم انفراد القادر المتصف بالكسب بالتأثير في المقدور، لأن متعلق الكسب عنده توجيه الإرادة وصرفها ، وتعيين أحد الطرفين ، دون أن يكون له أثر وتعلق في إيجاد الفعل نفسه . كما هو رأي الماتريدية . فيلزم عليه مايلزم عليهم .

أما التفسير الرابع فهو قول بإثبات الأحوال ، وتفسيره هذا إنما قاله في بعض كتبه المتقدمه ، وهو «شرح التلويح على التوضيح»، وهو كتاب متقدم في التأليف عن كتبه العقائدية، والكلامية، التي نجده في بعضها ، كالمقاصد وشرحه ، وتهذيب المنطق والكلام ، وهو آخر مؤلف له في هذا الفن ، ينفي القول بها(١)٠

ولعل السعد إنما قال به استرسالا، وموافقة، وتوضيحا، لكلام صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود البخاري ، صاحب كتاب «التوضيح» والذي ذهب إلى القول بإثبات الأحوال، ليجعل متعلق كسب العبد من أفعاله الاختيارية من هذا القبيل ٠

لا أن السعد يوافقه ويذهب إليه ٠ والله أعلم ٠

وعلى فرض اعتقاده ثبوت الأحوال ، فمن المقطوع به رجوعه عنه ، كما ثبت ذلك عنه في تلك الكتب المشار إليها٠

فثبت بهذا أن هذا التفسير متقدم، لايعول عليه في تحديد حقيقة الكسب عنده٠

أما التفسير الخامس ، فغايته الجبر ، لأنه إن كان متعلق قدرة العبد - والذي هو الكسب - أمرا عدميا ، وهو المعبر عنه بالنسب والإضافات ، لم يكن العبد موجدا شيئا ، ولا خالقا شيئا ، ولا مختارا لأمر موجود ، وقع عن اختياره وترجيحه وتأثيره ٠ فقوله : « إذ لكونه عدميا غير موجود ، لم ينسب إلى خلقه وإيجاده ، ولاتصاف العبد به صار له مدخل في محلية خلق الله» ، يدل على أن اتصاف العبد بالكسب ، اتصاف بأمر معدوم، والمعدوم لايصلح متعلقا للقدرة ، كما تقدم ٠ فأشبه هذا القول قول الباقلاني . ومعلوم أن الأمور النسبية والإضافية ، أمور اعتبارية عدمية، يعتبرها العقل من ملاحظة أمرين وجوديين ، كالبنوة ، والأبوة ، ...

فالحق أن مؤدى هذا القول الجبر ، لانتفاء تأثير القدرة الحادثة في الفعل ، أو ما هو من لوازمه ومقدماته ٠

---

(١) انظر : المقاصد وشرحه : ج ١ ص ٨٥ - ٩١ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة : ٥/ب

أما التفسير السادس والأخير ، والذي قال عنه إنه الأوضح ، فعلى الرغم من وصفه إياه بهذا الوصف، إلا إني أراه الأخفى ، وإني اعترف بعجزي في تحديد مراد السعد من هذا التفسير الأخير ، فقد جمع فيه بين القول بكون الكسب أمرا إضافيا عدميا ، فأشبه مذهب الباقلاني ، وبين كونه أمرا حقيقيا، متوجها إلى توجيه الإرادة الكلية وصرفها ، وتعيين أحد الطرفين ، فأشبه مذهب الماتريدية ٠

أما الرأي الأول فيدل عليه قوله :«والأوضح أنه إضافي، يجب من العبد، ولا يُوجِب وجود المقدور»، كما هو نصه في «المقاصد»٠ فقوله : «إضافي» يعني أنه من قبيل الاعتبارات العقلية ، والنسب الإضافية ٠ بمعنى أن الفعل المخلوق بخلق الله تعالى، إن نُسِب إلى قدرة العبد الحادثة ، حصل كسب ، وحصل معه وصف القبح والحسن، والطاعة والعصيان ٠ وإن نُسِب إلى قدرته فعل آخر ، حصل كسب آخر، وصف آخر ، وهكذا في جميع الأفعال الاختيارية، المخلوقة بتأثير قدرة الله، تعالى المنسوب إلى قدرة العبد منها يسمى كسبا ، فلكل فعل إلى قدرة العبد نسبة، وإضافة ووصف فقط٠

فقوله : «يجب من العبد» أي تلك الإضافة والنسبة، وذلك الوصف، واجب نسبته إلى كسب العبد، لا إلى خلق الله، تعالى ٠

وقوله : «كتعيين أحد الطرفين، وترجيحه ، وصرف القدرة »

هذا النص مشكل ، إذ يمكن فهمه على معنيين ، نظرا للاختلاف في متعلق الجار والمجرور ، فإن كان متعلقا بالمصدر في قوله :«اتصاف الفاعل» دل على أن تلك المذكورات ، أعني تعيين أحد الطرفين ، وترجيحه، وصرف القدرة، أمور إضافية، حصلت من اتصاف الفاعل بالفعل ، والذي هو الكسب ، وكان المعنى ، حينئذ ، أن الكسب، والذي هو اتصاف الفاعل بالفعل ، والذي هو الأمر الإضافي ، هو تعيين أحد الطرفين، وترجيحه ، وصرف القدرة ، بمعنى أنه إذا وقع الفعل بخلق الله تعالى ، فليس للعبد منه نصيب سوى الإضافة، وليست إضافة خلق الفعل ، بل تعيين أحد الطرفين ٠٠ الخ، والذي هو مجرد إضافة ٠ ليصح وصف الفعل بالحسن والقبح ، والطاعة والعصيان.

وهذا التوجيه متفق مع القول بكون الكسب إضافيا، لا حقيقيا . وهو الأولى في الفهم ، لترجيح عود الجار والمجرور إلى أقرب مذكور لفظي .

وإن كان متعلقا بالفعل «يجب» في قوله : «يجب من العبد» دَلَّ على أن تلك المذكورات هي الواجبة من قدرة العبد، على وجه الاستقلال، دون التاثير في وجود الفعل وحصوله في الكون ، وأن قدرة الله، تعالى، غير متعلقة بتعيين أحد الطرفين، وترجيحه، وصرف القدرة . وأن الكسب الإضافي أمر وراء هذا الواجب من قدرة العبد على جهة الاستقلال ، وهو كونه مرجعا لاختلاف الإضافات، والنسب ، ووصف الفعل بالحسن والقبح، والطاعة والعصيان ، واتصاف الفاعل بذلك المقدور .

وهذا التوجيه يدل على أن الكسب عنده أمران : - كسب حقيقي ، وهو صرف القدرة، وترجيح أحد الطرفين ، وكسب إضافي ، وهو ما تقدم ذكره .

يدل على هذا التوجيه ، أيضا ، ما نص عليه في شرح المقاصد ، عندما شرح تلك المقطوعة من نصه السابق في المقاصد ، والآتي ذكره، إن شاء الله تعالى .

فالخلاصة أن الرأي الأول المستفاد من نصه في التفسير السادس ، أن الكسب مجرد إضافة يوجب اتصاف الفاعل بالفعل ، ويوجب وصف الفعل بالحسن والقبح، والطاعة والعصيان .

وهذا يعني انتفاء تأثير قدرة العبد، إطلاقا، في أن يكون له دخل فيه إيجاد الفعل، أو ماهو من مقدماته .

ويؤيد هذا المذهب ما صَرَّح به في بعض المواضع من شرح المقاصد ، منها قوله - جوابا على استدلال المعتزلة بالآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيئته، كقوله تعالى :﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿اعملوا ما شئتم﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾(٣)، وغيرها من الآيات -:

---

(١) سورة الكهف ، الآية ٢٩ .

(٢) سورة فصلت ، الآية ٤٠ .

(٣) سورة المدثر ، الآية ٣٧ .

«إن التعليق بمشيئة العبد مذهبنا، لكن مشيئته بمشيئة الله، تعالى ﴿وماتشآءون إلا أن يشاء الله﴾(١)(٢)٠

* ومنها قوله - جوابا على اعتراض المعتزلة على دليل الترجيح ، الآتي نقده ، أنه دليل في مقابلة الضرورة ، لأنا نعلم بالضرورة أن لنا مكنة واختيارا ، وأنا إن شئنا الفعل فعلنا ، وإن شئنا الترك تركنا-:«إن كلامنا في حصول المشيئة والداعية التي يجب معه الفعل، أو الترك ، ولا خفاء في أنه ليس بمشئتنا واختيارنا ، وإليه الإشارة بقوله تعالى :﴿وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾(٣)، وقوله تعالى:﴿قل كل من عند الله﴾(٤)، ولهذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر ، وإن كان في الحال الاختيار ٠ وأن الإنسان مضطر في صورة مختار»(٥)

* ومنها قوله - جوابا على اعتراض آخر للمعتزلة على دليل الترجيح ، أيضا ، وهو أن ترجيح المختار أحد المتساويين بلا مرجح جآئز ،كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان -: «إن ذلك الترجيح لايتصور إلا بداعية لاتكون بمشيئة العبد ، بل بمحض خلق الله، تعالى ، وحينئذ يجب الفعل، ولايتمكن العبد من تركه ، ولا نعني بالانتهاء إلى الجبر والاضطرار سوى هذا»(٦)٠

* ومنها قوله - بعدما ذكر كلام الرازي في مستند القائلين بالجبر، والقائلين بالقدر: «ونحن نقول : الحق ما قال بعض أئمة الدين إنه لاجبر، ولا تفويض ، ولكن أمر بين أمرين، وذلك لأن مبنى المبادي القريبه لأفعال العباد على قدرته

---

(١) سورة الإنسان ، الآية ٣٠ ٠ سورة التكوير ، الآية ٢٩ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤١ ٠

(٣) سورة الانسان ، الاية ٣٠ ، سورة التكوير ، الآية ٢٩.

(٤) سورة النساء ، الآية ٧٨ ٠

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ ٠

(٦) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ ٠

واختياره ، والمبادئ البعيدة على عجزه ، واضطراره ، فإن الإنسان مضطر في صورة مختار ، كالقلم في يد الكاتب ، والوتد في شق الحائط . وفي كلام العقلاء : قال الحائط للوتد: لم تشقني؟ ، فقال : سل من يدقني(١).

* ومنها نصه الذي رد فيه على بعض أدلة المعتزلة ، حيث جعل نسبة أفعال العباد إليهم مجازات عن التسبب العادي(٢).

ويؤيده ، أيضا ، أنه ذهب في بعض نصوصه في حاشيته على الكشاف - وهو من أواخر كتبه ، وقد ألفه بعد المقاصد وشرحه - هذا المذهب ، حيث قال عند قوله تعالى : ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾(٣): «وقد استدل بهذه الآية على أن أفعال العباد بخلق الله، تعالى ، حيث نفى الفعل عن المؤمنين ، والرمي عن النبي ، صلى الله عليه وسلم ، وأثبتها لله، تعالى ، ويكون معنى رميت ، إذ باشرت صرف الآلات ، والحاصل : مارميت خلقا ، إذ رميت كسبا. وأجيب - أي من طرف القدرية - بأن معنى إسناد الفعل إلى الله، تعالى ، أنه كان بنصره وتأييده ، وبأن معناه الإماتة، وذلك فعل الله قطعا ، وإنما فعل العبد الجرح . وبأن إسناد الرمي إلى الله، تعالى، من جهة إيصال التراب القليل إلى عيون الكثير ، ولم يكن إلا فعله، تعالى، وبأن المراد الرمي المقترن بإلقاء الرعب في قلوبهم ، وذلك فعل الله، تعالى . ولا خفاء في أن الكل عدول عن الظاهر»(٤)

وقال معقبا على قول الزمخشري؛ عند تفسيره لقوله، تعالى : ﴿لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم﴾(٥): «ولايقدر على ذلك إلا

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٢ .

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٠ .

(٣) سورة الانفال ، الآية ١٧ .

(٤) حاشيته على الكشاف : ورقة ٦٤٤ .

(٥) سورة الأنفال ، الآية ٦٣ .

من يملك القلوب ٠٠٠»(١)٠

فعقب عليه السعد بقوله : «هذا صدق ، لكن ينبغي أن يفضي بالمرء الى اعتقاد أن أحوال القلوب،من العقائد، والإرادات، والكراهات، كلها من خلق الله تعالى، وأنه مَن نقلها مِن الكفر إلى الايمان ، ومِن المعصية إلى الطاعة، وبالعكس، لا كما قال القاضي عبدالجبار : لولا ألطاف الله ساعة فساعة لما حصلت هذه الأحوال ، فأضيفت إلى الله، تعالى، على هذا التأويل ، كما يضاف علم الولد وأدبه إلى أبيه ، لحصولهما بمعونته وتربيته »(٢)٠

أما الرأي الثاني فيدل عليه قوله ، كما في نص شرح النسفية ، المتقدم في مبحث العرض : «صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، وإيجاد الله، تعالى، الفعل عقيب ذلك خلق ، ٠٠٠» فهذا النص يدل على أن للعبد استقلالا في التأثير وهو التأثير في صرف القدرة ، وترجيح أحد المقدورين دون الانتهاء إلى مرتبة الإيجاد، والخلق ، الذي يمتنع على العبد ، لتفرد الحق ، جل وعلا ، به ٠

وهذا عين مذهب الماتريدي والماتريدية ، كما تقدم ٠

ويؤيد هذا الرأي ، نصه في شرح المقاصد، عندما شرح كلامه المتقدم في المقاصد، والذي أشرت إليه قبل قليل ، وهو قوله « والأوضح أنه إضافي ٠٠٠»

فقال في شرحه : «قيل : إن للعبد قدرة تختلف بها النسب والإضافات ، فقط، كتعيين أحد طرفي الفعل والترك، وترجيحه ، ولايلزم منها وجود أمر حقيقي ٠ فالأمر الإضافي الذي يجب من العبد ولايجب عنه وجود الأثر هو الكسب ٠٠٠ فالكسب لايوجِب وجود المقدور ، بل يوجِب،من حيث هو كسب،اتصاف الفاعل بذلك المقدور ، ولهذا يكون - أي الكسب - مرجعا لاختلاف الإضافات ، ككون الفعل

---

(١) الكشاف : ج ٢ ص ١٦٦

(٢) حاشيته على الكشاف : ورقة ٦٥١ ٠

طاعة، أو معصية ، حسنا ، أو قبيحا · فإن الاتصاف بالقبيح، بقصده وإرادته، قبيح، بخلاف خلق القبيح، فإنه لاينافي المصلحة، والعاقبة الحميدة »(١)·

ونحن نلحظ أنه في هذا النص جعل النسب والإضافات من نتائج وآثار الكسب، لا أن الكسب هو بعينه النسب والإضافات ، كما نص عليه في المقاصد· حيث جعل الكسب هناك أمرا إضافيا ، بقوله : «والأوضح إنه إضافي» وهنا جعله منشأ الاضافات والنسب ، بقوله : «للعبد قدرة تختلف بها النسب والإضافات »(٢)، مما يدل على أن الكسب عنده أمر آخر وراء الاضافة ، ومغاير للخلق ، فهو عنده صرف القدرة والإرادة الكلية ، وترجيح أحد الطرفين ، وعن هذا الكسب تنشأ الإضافات ، التي يتصف بها فعل العبد ، ككونه طاعة، أو معصية ، حسنا ، أو قبيحا ، وبسبب هذا الكسب يصح إضافة الفعل إلى العبد ، وصحة وصفه بالفاعل لفعله ·

أما الخلق ، فهو إيجاد الفعل بإخراجه إلى الكون الخارجي ، وهذا يختص تعلقه بقدرة الله، تعالى ، فقط ، دون كسب العبد·

ويؤيد مذهبه هذا ما صرّح به في بعض المواضع من شرح المقاصد ، منها عند رده على أدلة أبي الحسين البصري وأتباعه ، حيث استدلوا بعدة أدلة على مذهبهم، كحكم الضرورة بوجوب التفريق بين الأفعال الاضطرارية والاختيارية ·وأن الأخيرة بقدرة العبد وإيجاده ، وبحسب داعيته وقصده ، فترتب عليها المدح والذم ، فأجاب السعد بقوله : «إن هذه الوجوه لاتفيد سوى أن من الأفعال المستندة إلى العبد ماهو متعلق بقدرته وإرادته ، واقع بحسب قصده وداعيته ، وهي المسماة بالأفعال الاختيارية، وكونها مقدورة للعبد واقعة بكسبه، وعلى حسب قصده واختياره ، وعند صرف قدرته واختياره

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٧ ·

(٢) كنت أظن أن في هذا النص خللا ، وأن الصواب : «للعبد قدرة تختلف بالنسب والإضافات » ليستقيم مع نص المقاصد ، لكنى تتبعت بعض النسخ الخطية لشرح المقاصد، فوجدت النص كما هو مثبت أعلاه · وعليه فيفترق معنى نص الشرح عن معنى المتن ، كما هو بَيِّن عند التأمل ·

- وإن كانت مخلوقة لله، تعالى - كاف في حسن المدح والذم ،وصحة الطلب والنهي ، والتمني والتعجب، ونحو ذلك »(١)٠

وقال في موضع آخر - في الرد على جمهور المعتزلة الذين استدلوا بوجوب كون الفعل الاختياري من فعل العبد ، إذ لولا ذاك لبطل التكليف ، والبعثة ، والوعد والوعيد٠٠٠ الخ - : « الجواب عن الكل ، أنه إنما يرد على المجبرة، النافين لقدرة العبد واختياره ، لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وإرادته ، واقعا بكسبه ، وعقيب عزمه ، وإن كان بخلق الله، تعالى ، ولا على من يجعل قدرته مؤثرة، لكن لا بالاستقلال ، بل بمرجح هو بمحض خلق الله، تعالى »(٢)٠

وإذا ما نظرنا إلى بعض نصوصه في حاشية الكشاف وغيرها وجدناه ، أيضا ، يؤيد هذه الفكرة ، حيث قال في موضع منه - وهو عند قوله تعالى : ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم﴾(٣)، عندما امتنع الزمخشري حمل «اللام» في «القادر» على الحصر ، أي حصر مطلق القادرية به، تعالى ، لكونه خلاف مذهبه ، فعقب عليه السعد بقوله : «واعترض بأنه خلاف مذهب أهل السنة ، أيضا ، - أي القول بإفادة اللام الحصر - لأن لغيره قدرة الكسب ، وإن لم يكن له قدرة الإيجاد »(٤)٠

وقال عند قوله، تعالى : ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين﴾(٥): «إن مثل هذه الأفعال، التي لاتصلح (٦) للباري،

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٦ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٣٨ ٠

(٣) سورة الأنعام ، الآية ٦٥ ٠

(٤) حاشيته على الكشاف : ورقة ٥٨٤ ٠

(٥) سورة التوبة ، الآية ١٤ ٠

(٦) في الحاشية : «تصلح»، وظاهر أنه خطأ نسخي ، لأن ذاته، تعالى، ليس محلا لأفعاله، عند السعد ، بل هو متصف بالفعل ، والفعل عين المفعول ، لكون تعلقاتها اعتبارات ، كما مر في مبحث التنزيهات ٠

تعالى، محلا له ، فعلٌ له ، وإنما للعبد الكسب ، وصرف القوى والآلات »(١)٠

وقال في شرح التلويح : «المحققون من أهل السنة على نفي الجبر والقدر ، وإثبات أمر بين أمرين، وهو أن المؤثر في فعل العبد مجموع خلق، الله تعالى، واختيار العبد، لا الأول فقط ليكون جبرا ، ولا الثاني فقط ليكون قدرا»(٢)

وهكذا تبين أن نص السعد الأخير محتمل لهذين الأمرين ، وأنه يرد عليهما ماسبق إيراده على مذهب الباقلاني ، والماتريدية ٠

ولعل السعد أخذ هذا التعريف الأخير لحقيقة الكسب عن صدر الشريعة. ولنذكر نصه لنرى مدى المطابقة بينهما ٠ قال صدر الشريعة :«اختلاف الإضافات، ككونه طاعة، أو معصية، حسنة أو قبيحة مبنية على الكسب ، لا على الخلق ، إذ خلق القبيح ليس بقبيح ، إذ خلقه لاينافي المصلحة والعاقبة الحميدة ، بل يشتمل على كثير منهما، وإنما الاتصاف به، بإرادته وقصده، قبيح ٠ وقد علم أن الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف به ، فالقصد إليه قبيح ، لأنه موصل إلى القبيح ، لأنه يعلم أنه كلما قصده يخلقه الله، تعالى ، ولا جبر في القصد٠ فالحاصل أن مشايخنا، رحمهم الله، تعالى، ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين ، فلا خالق ولا مكون إلا الله ٠ لكن يقولون : إن للعبد قدرة ما على وجه لايلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن ، بل إنما يختلف بقدرته النسب والإضافات فقط ، كتعيين أحد المتساويين وترجيحه»(٣)٠

والكلام في نقد هذا النص ، كالكلام في نقد كلام السعد بعينه ، وظاهر جليا أن السعد استفاد رأيه الأخير منه ٠

أما نص حجة الإسلام الذي استعان به لتجلية حقيقة الكسب ، فهو، أيضا، يحتمل الجبر والقدر، معا ، ذلك أنه إن أراد بوجه الشبه من تشبيهه كسب العبد

---

(١) حاشيته على الكشاف : ورقة ٦٥٤ ٠

(٢) شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٨٦ ٠

(٣) التوضيح على التنقيح ضمن شرح التلويح : ج ١ ص ١٨٩ ٠

الغير مؤثر ، بتعلق قدرة الله، تعالى ، أزلا بالعالم من غير اختراع ، هو عدم مطلق التأثير - لا أن كسب العبد يتعلق بالفعل ، بطريق ترجيح القدرة والإرادة ، دون إيجاده في الكون الخارجي - كانت حقيقة الكسب مجرد مقارنة القدرة الحادثة للفعل دون أي تأثير فيه ، أو في ماهو من مقدماته ودواعيه ، وهو عين مذهب الشيخ رحمه الله، تعالى ٠

وإن أراد بوجه الشبه عدم التأثير في الكون والوجود الخارجي ، مع الاستقلال بالتأثير في توجيه الإرادة وتعلقها بالفعل، دون إيجاده ، كالحال في قدرة الله، تعالى، المتعلقة أزلا بالعالم من غير اختراع وإيجاد ، كانت حقيقة الكسب الاستقلال بالتأثير في صرف الإراد ، بتعيين أحد الطرفين وترجيحه ، فقط ٠ دون التعلق بإيجاده٠ وهو عين مذهب الماتريدية ٠

قال الكلنبوي : «الظاهر من كلام شارح المقاصد أن كلام حجة الإسلام شامل لمذهبي الاشعري والقاضي »(١)٠ وإنما ذكر الكلنبوي مذهب الباقلاني في مقابلة مذهب الأشعري ، لأنه كان يرى أن مذهب القاضي يدل على تأثير قدرة العبد في وصف الفعل تأثيرا حقيقيا، لا اعتباريا ، وأن مذهبه عين مذهب الماتريدية (٢)٠

على أن هذا التمثيل ليس بصحيح وصادق من كل وجه ، لأنه إن أراد بكسب العبد التعلق بترجيح الفعل دون إيجاده ، كالحال في تعلق قدرة الله، تعالى، أزلا، بالعالم دون اختراعه ، فظاهر البطلان ، لأن قدرة الله، تعالى، قديمة ، وتعلقها الأزلي القديم تعلق بالقوة ، وترجيح بالارادة القديمة، فهي في غنى عن المرجح والداعي ، بخلاف الترجيح بالقدرة والإرادة الحادثة ، فهي بحاجة الى الداعي والمرجح ٠ وحينئذ ، فإما أن ينتهي هذا الكلام إلى الجبر ، وذلك بالتسليم بكون المرجح لفعل العبد واختياره، وترجيح احد الطرفين ، هو الله، تعالى ، دفعا لتسلسل المرجحات

---

(١) حاشيته على شرح الجلال على العضدية : ج ١ ص ٢٤٩ ٠

(٢) انظر : حاشيته على شرح الجلال على العضدية : ج ١ ص ٢٥٠ ٠

والدواعي، أو الدور. وإما أن ينتهي إلى شائبة الاعتزال ، بالتسليم بكونها من ترجيح العبد واختياره، دون أن يكون لقدرة الله، تعالى مدخل في التأثير فيه ، بل تأثير قدرته، تعالى، بالإيجاد والحصول في الكون الخارجي ، كما هو مذهب الماتريدية.

وبعد هذا فإني اعترف بخفاء فكر السعد في هذه المسألة ، وأن عبارته غير صريحة في تحديد حقيقة الكسب ، هل هو مجرد مقارنة غير مؤثرة في الفعل ، ولا فيما هو من دواعيه ومقدماته ، أم أنه مؤثر في توجيه وترجيح أحد الطرفين، وصرف القدرة . فهي محتملة لهذا وذاك .

وقد وقفت له على بعض النصوص التي يذكر فيها احتمال كسب العبد لهذين الأمرين ، دون أن يرجح أحدهما ، فقد قال في حاشيته على الكشاف عند تفسيره لمعنى القبح الذي لايسند إلى الله، تعالى ، ردا على الزمخشري : «نحن نقول بأن القبيح لايسند إليه ، لكن لاقبح بالنسبة إلى خلقه، وإيجاده، والصدور عنه ، وإنما القبح في قيامه بالعبد ونسبته إليه ، وصرف قدرته وإرادته ، سواء جعل لهما دخل ما في الإيجاد ، أو جعل الايجاد بمحض خلق الله، تعالى ، بطريق جري العادة ، عقيب قدرة العبد وإرادته »(١).

وإني أرى أنه أبهم مذهبه وأخفاه ، هربا من لزوم الجبر والقدر معا . فقد كسى كلامه حلة من هذا وذاك ، إن نظر فيه الأشعري ، قال قد وافقنا فيما ذهبنا إليه ، وإن دقق فيه الماتريدي ، قال بل مذهبه مذهبنا ، وهو منا .

وإني أرى أن السعد نفسه قد حار في هذه المسألة كثيرا ، ولا أدل عليه - بالإضافة إلى تفاوت نصوصه في تحديد ماهية الكسب - من قوله في النص السابق، والمتقدم في العرض : «وهذا القدر من المعنى ضروري ، وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله، تعالى، وإيجاده، مع مافيه للعبد من القدرة والاختيار». ونقله كلام بعض أهل السنة، من الاكتفاء بالقول

---

(١) حاشيته على الكشاف : ورقة ٨٤ .

بأنا نعلم بالبرهان أن لاخالق سوى الله، تعالى ٠٠٠ ، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله ٠٠٠»٠

والحق أن تحديد الكسب بما يحقق مذهب أهل السنة ، ويرضى عقيدة السلف، صعب المنال ، ذلك أن من ينظر إلى دليل الجبر ، وهو أنه لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ، ليس من العبد ، يقطع بإلغاء قدرة العبد عن التأثير في الفعل ، ومن ثَمَّ يجعل وظيفة الكسب مجرد المقارنة ، المعدومة الأثر - أي مجرد إضافة- ومن ينظر إلي دليل القدرية ، وهو أن العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح، والذم ، والأمر ، والنهي ٠ يقطع بتأثير قدرة العبد في أفعاله الاختيارية، ومن ثَمَّ يجعل للكسب تأثيرا حقيقيا ، إما في الفعل ذاته،ومقدماته ودواعيه ، التي تحت الاختيار ، وإما في المقدمات فقط، كتوجيه الإرادة ، وترجيح أحد الطرفين ، فيكون الكسب حقيقيا ، لا إضافيا(١)

فهاتان مقدمتان بديهيتان متعارضتان في هذه المسألة ، عدا الأدلة العقلية والشرعية الأخرى ، التي أوجبت هذا التعارض ، ومن ثَمَّ التردد في حقيقة الكسب ماهو٠

فالأولى والصواب في هذه المسألة ماذكر السعد ، كما تقدم في العرض ، من أن الفعل مقدور الله، تعالى، بجهة الإيجاد ، ومقدور العبد بجهة الكسب ، وهذا القدر من المعنى ضروري ، وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة ٠

وما ذَكَرَ عن بعض أهل السنة من الاكتفاء بالقول بأنا نعلم بالبرهان أن لاخالق سوى الله، تعالى ، ولا تأثير إلا للقدرة القديمة ، ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق بأفعاله الاختيارية ، دون الدخول في تفاصيل التدقيقات الفلسفية، والتحقيقات الكلامية ، في بيان ماهية الكسب وحقيقته ، لأنها تورث الشكوك ، كما قدمت في أول مبحث النقد، ولسنا مطالبين ببيان حقيقة كسب العبد،

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤١ ٠

وكيفية تعلقه ، ومادة هذا التعلق من أفعاله الاختيارية ، بل نحن مطالبون بأمرين يجب التسليم بهما : الأمر الأول التسليم بخلق الله، تعالى، لكل شيء، ومنه أفعال العباد الاختيارية ، وأنه حق وصدق. والأمر الآخر التسليم بنفوذ التكليف ، وأنه حق وصدق ، ومَن يَرُدّ التسليم بواحد منهما ، يخل بواحد من أمرين ، إما بالتوحيد ، أو بالعدل ٠

فعند التسليم بهما يندفع كل شك وريب ، وتطمئن النفس إلى هدي القرآن في الأمر بالإيمان بهما معا ، إذ الإيمان الجملي ، المقترن بالتسليم ، والبعيد عن البحث والتفتيش، فيما لم يأمر به الشارع الحكيم ، يعصم من المتاهة ، والخذلان ، ولأجل ذلك نهى النبي ، صلى الله عليه وسلم ، صحابته عن الخوض في مباحث القدر ٠

وقد قالوا : «العجز عن دَرَك الإدراك إدراك»، «وإن من العلم جهلا ، ومن الجهل علما»، فنحن على عقيدة أهل السنة ، وسلف الأمة ، وإجماع الأئمة من التسليم بالأمرين معا ، مع تجنب البحث والتدقيق فيما نهى عنه الشارع الكريم ٠

قال قوام السنة في الرد على شبهة القدرية في أنه لايجوز حصول فعل من فاعلَين : «الذي يعتمد عليه أرباب الدين والسنة، ويعولون عليه أصلان : أحدهما :أن يعلم ويعتقد أن في الدين أمورا يلزمنا الإيمان بجملتها ، ولايصح وصولنا إلى تفصيل حقائقها ، وسبيلنا أن ننتهي الى ما حُدّ لنا فيه ٠٠٠٠

والأصل الآخر : أن يعلم أنه ليس مالايدركه العقل فلا يجوز اعتقاده في الدين، وقد غلط الناس في هذا غلطا عظيما ، فجعلوا مايعجز العقل عن الإحاطة به مستحيلا في باب الدين ، وقالوا : لايجوز أن يعتقد إلا مايدركه العقل ٠

وإنما قول أهل السنة : أن مالايدركه العقل فمن حقه التوقيف، وتفويض علمه إلى الله، تعالى ، وترك الخوض فيه ٠٠٠٠٠

وبيان هذا السؤال الذي أوردوه ، أنا عرفنا أن الافعال التي يفعلها العباد مخلوقة لله سبحانه وتعالى ، بالكتاب والسنة وعلمنا أنها مكسوبة للعباد بالكتاب

والسنة ، فوقفنا حيث وقف بنا الشرع ، ولم نتجاوز الحد الذي ضربه لنا ، ولم نعارضه بكيف ، ولا لِمَ ؟ وهذا هو حقيقة العبودية»(١)٠

* أما الفروق التي عددها السعد بين الكسب والخلق ، فهي فروق صحيحة ذلك أن الكاسب، وهو العبد، يكسب أفعاله الاختيارية بآلة ، وأفعاله تقوم به، فيوصف بها ، من جهة الفاعلية ، فكسبه مقدور وقع في محل قدرته ٠ بخلاف خلق الباري ، جل وعلا ، فإن وقوع أفعال العباد عن قدرته لا بآلة ، ولا هو، سبحانه وتعالى، يوصف بها من جهة الفاعلية ٠ فالخلق - أي المخلوق - مقدور وقع لا في محلٍ مِن قدرة مَن أوجده وأحدثه ٠ وكما قال السعد : والحاصل أن أثر الخالق إيجاد الفعل في أمر خارج من ذاته ، وأثر الكاسب صنعه في محل قائم به ٠ كما أن الخَلْق يصح انفراد القادر - وهو الله، تعالى، به ٠ بخلاف الكسب فإنه لايصح انفراد الكاسب به ، بل هو تبع لخلق القادر ٠

وقد نص على هذه الفروق أبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة (٢)، فلعل السعد عنه أخذها ٠ كما نص عليها صدر الشريعة في التوضيح(٣)٠

* أما الأدلة التي استدل بها السعد على اتصاف العبد بفعله ، وكونه فاعلا له على الحقيقة ، فدليل البداهة والضرورة العقلية ظاهر لايحتاج إلى مزيد تقرير وتفصيل٠ والأدلة الشرعية كثيرة جدا في إضافة أفعال العباد إليهم ، وأنهم بها استوجبوا الثواب والعقاب ، سواء في الدنيا أو في الآخرة ، وأنه بها صح التكليف والوعد والوعيد، وإرسال الرسل ٠

وقد اكتفى السعد بذكر دليلين شرعيين على هذا المطلب ٠

والحقيقة إن إثبات كون العبد فاعلا لأفعاله الاختيارية هو الأصل ، لدلالة البداهة والضرورة ، كما ذكرت ، لأنا نرى وقوع الأفعال الأختيارية من العباد، على حسب دواعيهم واختيارهم ، فنافي كون العباد فاعلين لأفعالهم الاختيارية مخالـــف

---

(١) الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ٦٥ - ٦٦ بتصرف ٠

(٢) انظر : ج ٢ ص ٦٥٤ من طبعة المعهد العلمي الفرنسي ٠

(٣) انظر : التوضيح على التنقيح ، ضمن التلويح للسعد التفتازاني : ج ١ ص ١٨٨٠

للأصل ، وهو الذي يتحتم عليه إظهار البرهان والدليل على دعواه ٠

ومن المقطوع به أنه لادليل عقلي أو شرعي على هذه الدعوى ، بل العقل والشرع متطابقان في أن العباد هم الفاعلون لأفعالهم الاختيارية على الحقيقة ٠

* أما الأدلة التي استدل بها على كون أفعال العباد واقعة بخلق الله، تعالى وإيجاده ، فلنا معها وقفه متأنية ، خاصة الأدلة العقلية، وهذا تفصيل النقد لها:

نقد أدلته العقلية : - استدل السعد بأحد عشر دليلا عقليا على هذا المطلب ، نسب الدليل السادس وما بعده إلى متقدمي المتكلمين، مما يدل بمفهوم المخالفة ، أن الخمسة الأول لمتأخريهم ، ثم حكم على تلك الأدلة، جمعاء، بالضعف ، ودعى إلى التمسك بالأدلة السمعية ٠

فلنبحث فيما قاله السعد ، ولنحقق قوة تلك الأدلة ، هل هي برهانية ، أم إقناعية ، خطابية ، ضعيفة ، لاتصلح للدلالة على المطلوب ٠ مع التوخي في عزو الأدلة إلى أصحابها ، سواء المتقدمين أو المتأخرين ٠

نقد الدليل الأول :- يقوم هذا الدليل على فكرة شمولية قدرة الله، تعالى، وصلاحيتها للتعلق بكل ماهو ممكن، لقوله تعالى : ﴿والله على كل شيء قدير﴾،ولأن مصحح مقدورية أفعال العباد لتعلق قدرة الله، تعالى، بها ، إمكانها ، ونسبة القدرة إلى الممكنات على السواء ، كما تقدم ، في مبحث القدرة (١)، فصح تعلق قدرة الله، تعالى، بها٠ وحينئذ فلو تعلقت قدرة العبد بها ، لزم عليه برهان التوارد ، أو التمانع، أيضا ، - وإن خصه السعد بدليل مستقل - وقد تقدما في مبحث الوحدانية والقدرة(٢)

---

(١) ج٣ ص٩٨١ من البحث ٠

(٢) انظرهما في مبحث الوحدانية : ج٢ ص٧٧٤ - ٧٨٢ في العرض ، ج٢ ص٨١١ ومابعدها في النقد ٠ وفي مبحث القدرة : ج٣ ص٩٨٣ في العرض ، ج٣ ص١٠١٥-١٠١٧ في النقد. وقد تقدم أن دلالتهما في مبحث الوحدانية دلالة برهانية ، بخلاف دلالتهما في مبحث القدرة٠

فهذا الدليل مركب من مقدمتين : الأولى شمول القدرة لكل ماهو ممكن ، والأخرى امتناع تأثير قدرة العبد، لامتناع التوارد ·

وقد استفاده السعد عمن تقدمه من متأخري المتكلمين، كالرازي(١)، والعضد الإيجي(٢)، والآمدي(٣)·

كما تناوله بعض المتقدمين كإمام الحرمين ، والمتولي ، عند ردهما على المعتزلة، الذين استدلوا بهذا الدليل نفسه، أعنى برهان التوارد ، على نفي تعلق قدرة الرب بفعل العبد ، فعكسا عليهم الدليل بأنه يفيد خلاف مطلوبهم ، وهو انتفاء تعلق قدرة العبد بمقدور الرب (٤)·

ولما كان برهان التمانع مماثلاً لبرهان التوارد - إذ هما يشتركان في ورود قدرتين على مقدور واحد ، لكن أحدهما ، وهو برهان التوارد ، يخص اتفاق القدرتين على التأثير في المقدور ، والآخر ، وهو برهان التمانع ، يخص اختلاف القدرتين في التأثير في المقدور - أوردت نقده هنا مع هذا الدليل · وكان المفترض بالسعد ان يورده مع هذا الدليل ، إذ هما وجهان لدليل واحد·

أما برهان التوارد فكما أسلفت فهو يقوم على تينك المقدمتين (٥) ، وقد نقدتهما في مبحث القدرة، حيث بينت هناك أن المقدمة الأولى مسلمة عند أهل السنة، وسلف الأمة، بدلالة الكتاب والسنة، واجماع الأئمة، وإن خالف فيه بعض أهل

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص٢٣٢، المطالب العالية : ج ٩ ص ٧٥ وما بعدها، ص ٨١ - ٨٣ ·

(٢) انظر :المواقف : ص ٣١٢ ·

(٣) انظر : غاية المرام : ص ٢١٤ - ٢١٥ ·

(٤) انظر : الإرشاد : ص ١٨٩ - ١٩٠ ، الغنية في أصول الدين : ص ١١٨ ·

(٥) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٧٧ - ٨١ ·

الأهواء · وأنه الذي يدل عليها السمع · أما الأدلة العقلية فقد أبنت قصورها عن مرتبة البرهان (١)·

وأما المقدمة الثانية ، وهي امتناع تأثير قدرة العبد ، وتفرد قدرة الرب ، جل وعلا ، بالإيجاد ، لامتناع التوارد ، فهو دليل غير برهاني ·

فهذا الدليل ، وإن ثبتت حجيته وبرهانيته في باب الوحدانية ، إلا أن هذا الوصف يزول عنه في هذا المبحث ، كما زال عنه في مبحث القدرة ، حيث أبنت هناك أنه لايرقى إلى الأدلة البرهانية ·

فعلى الرغم من صدق المقدمة الأولى، ووجوب التسليم بها ، فإن هذه المقدمة لايمكن التسليم بها ، فإن للعاقل أن يمنع التوارد، حينئذ، لأن قدرة الله، تعالى، أكمل ، وأقوى ، فيقع المقدور بها ، وتضمحل قدرة العبد · وذلك بناء على أن القدرة مقولة على ما تحتها بالتشكيك ، لا بالتواطؤ ·

واذا امتنع التوارد ، وكذا التمانع ، لما تقدم ، فلا يلزم، حينئذ، عدم تأثير قدرة العبد في الفعل الممكن ، وإن كان مقدورا لله، تعالى ، بل يلزم تخلف أثرها في الصورة المفروضة ، فقط ، لمانع أقوى منها ، وهو قدرة الله تعالى (٢)·

وهذا معنى اعتراض السعد، على هذا الدليل بقوله : فإن قيل اللازم من شمول قدرته ··· الخ، ثم جوابه عنه بقوله : « قلنا : جواز وقوعه بها مع وقوعه ··· الخ، ثم اعتراضه على هذا الجواب بقوله : وفيه نظر ·

ومراده من قوله : «وفيه نظر» أن جواز الوقوع يغاير وجوبه ، وجواز المحال ، يغاير وجوب المحال · وبرهان التوارد - وكذا التمانع - إنما سيق للانتهاء به إلى

---

(١) انظرها : ج٣ ص١٠٠٣ ومابعدها من البحث · وإن كان الحق أن قدرته، تعالى، شاملة لكل ممكن ، فإن هذا مما، لاينازع فيه إلا بعض المبتدعة · لكن كلامي جاري في دليل بعينه ، وهو الدليل المشهور في إثبات شمول قدرته ·

(٢) انظر : ج٣ ص١٠١٦-١٠١٧ من البحث ·

وجوب المحال ، فهو المقصود بالدليل ليتم حجيته ، وإلا فإن مع التسليم بصحة تعلق قدرته، تعالى، بكل ممكن ، يسوغ عقلا أن لاتتعلق قدرته، تعالى، ببعض الممكنات ، بل يُخَلِّي بينها وبين من أقدرهم على التأثير فيها، بقُدَرِهم وإراداتهم التي أودعهم هو إياها.

لكن متى ما تعلقت قدرته، تعالى، بها للتأثير فيها اضمحلت قدرة العبد، وزال تأثيرها أمام عظم قدرته، تعالى.

قال حسن جلبي في الإفصاح عن مراد السعد بقوله وفيه نظر : «وجه النظر أن جواز وقوعه بقدرة الله، تعالى ، إنما هو يدل على وقوعه بقدرة العبد، لا اجتماعهما حتى يلزم المحال من دخوله تحت القدرتين المستقلتين ، أو تحصيل الحاصل»(١).

فالحق أن هذا الدليل لايصلح حجة وبرهانا على وجوب تعلق قدرة الله، تعالى، بأفعال العباد الاختيارية ، وامتناع تأثير القدرة الحادثة فيها ، اطلاقا(٢).

* واما برهان التمانع ، فقد استدل به ، ايضا ، قبل السعد، بعض المتكلمين(٣)، والكلام عليه كالكلام على برهان التوارد.

نقد الدليل الثاني :-

فكرة هذا الدليل تقوم على الملازمة بين العلم والخلق، وأن العلم لازم الخلق والإيجاد ، فبانتفاء اللازم ، وهو العلم ، ينتفي الملزوم، وهو الخلق . فهذا الدليل متوقف على إثبات الملازمة بين الإيجاد والعلم ، فيجب أن تكون جهة اللزوم فيها الضرورة ، وقسم الضرورة المراد هنا كونها «مشروطة عامة »وهي التي حكم فيها

---

(١) حاشيته على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٠ .

(٢) وانظر نقده في : غاية المرام : ص ٢١٥، الصحائف الإلهية : ص ٣٨١، ص ٣٨٧ .

(٣) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٥٩ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٣٢ - ٢٣٣، المطالب العالية : ج ٩ ص ٨٣ - ٨٤ ، المحصل : ص ٢٨٢، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٧ .

بضرورة نسبة المحمول للموضوع ، مادام وصف الموضوع ، كقولنا : «كل خالق فهو عالم بتفاصيل أفعاله، مادام خالقا» ، كما يجب أن تكون جهة اللزوم ، فيها ، أيضا الدوام ، فتكون من قبيل «العرفية العامة»، وهي التي حكم فيها بدوام نسبة المحمول للموضوع ، مادام وصف الموضوع ، كقولنا : «كل خالق فهو عالم بتفاصيل أفعاله دائما ، مادام خالقا»(١)

فهل هذه الملازمة صادقة ، على النحو المذكور ، ليلزم من عكس نقيضه : كل مالايعلم تفاصيل أفعاله ، فهو غير خالق لها ، كما هو المقصود من الدليل ، ليتم برهانية هذا الدليل ، وحجيته ٠

ثم على فرض صدق هذه الملازمة العقلية ، هل يصدق بطلان اللازم بالنسبة للعبد . هذا ما سيأتي بحثه ، إن شاء الله، تعالى ٠

غير أني أذكر قبل هذا من استدل بهذا الدليل من العلماء.

نجد صورة هذا الاستدلال عند الإمامين الأشعري(٢)، والماتـــريدي(٣). وهما

---

(١) انظر جهات القضايا في : شرح الخبيصي المسمى بالتذهيب شرح تهذيب المنطق والكلام ، ضمن حاشية الدسوقي والعطار : ص ٢٥٥ وما بعدها، وحاشية الدسوقي عليه : ص ٤ - ٥ ٠

(٢) قال الأشعري في نقاشه مع المعتزلة : «يقال لهم : هل فعل الكافر الكفر فاسدا ، باطلا ، متناقضا ؟ فإن قالوا : نعم ، قيل لهم : وكيف يفعله فاسدا ، متناقضا ، قبيحا ، وهو يعتقده حسنا صحيحا ، أفضل الأديان ؟ وإذا لم يجز ذلك ، لأن الفعل لايكون فعلا على حقيقته ، إلا ممن علمه على ما هو عليه من حقيقته ، كما لايجوز أن يكون فعلا ممن لايعلمه فعلا ٠ فقد وجب أن الله، تعالى، هو الذي قدر الكفر وخلقه كفرا فاسدا ، باطلا، متناقضا» الإبانة : ص ٢٣٩ ، وانظر : اللمع : ص ٧١ - ٧٢، وقد نسب إليه الشهرستاني الاستدلال بدليل انتفاء الخلق بانتفاء العلم ، انظر : نهاية الأقدام ص ٦٨ ٠ وانظر : الأشعري للدكتور حمود غرابة : ص ٩٨ - ٩٩ ، ص ١٦٣ ٠

(٢) قال الماتريدي : «الدليل على لزوم القول بهذا - أي كون الله، تعالى، خالقا لأفعال العباد وكون العباد فاعلين لأفعالهم - وجود أحوال في أفعال العباد لاتبلغها أوهامهم ، ولا تقدرها عقولهم ، وأحوال فيها ينتهي إليها قصدهم وتبلغها عقولهم ٠ فثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم ، ومن الوجه الثاني لهم ٠ فالأول كتصور خروج الشيء من العدم إلى الوجود ، وكأخذ الفعل من قدر الجو ، والمكان ، والحد ، الذي لو أحب أن يعود إليه ما أمكنه ٠ والثاني نحو التحرك والسكون بالمنهي والمأمور به »٠

التوحيد: ص ٢٢٩، وانظر : ص ٢٣٠ حيث يذكر كلاما مماثلا لكلام الأشعرى السابق ٠

وإن لم يرتبا الدليـل ويصوغاه تلك الصياغة التي ذكرها السعد ، إلا أنهم استدلوا بأصل الفكرة ، وهو ضرورة علم الفاعل بتفاصيل أفعاله المخلوقه، بينما نجد هذا الدليل، بمثل هذه الصيغة، عند بعض متقدمي الأشاعرة ، كالباقلاني (١)، والبغدادي(٢)، كما نجده كذلك عند إمام الحرمين (٣) والمتولي(٤)٠

كما نجد هذا الدليل عند متأخري المتكلمين، من الأشاعرة (٥)، والماتريدية(٦) والذين استفاد عنهم السعد ، هذا الدليل ، وعلى وجه الأخص الرازي ، والعضد الإيجي ، فقد ذكرا الدليل بنفس الصياغة والأمثلة، في بيان الملازمة ، وانتفاء اللازم في حق العبد٠

---

(١) قال الباقلاني : «الخالق الصانع أقل مايوصف به علمه بخلقه ، كما قال تعالى :﴿ ألا يعلم من خلق ﴾ الملك - ١٤ ، ونحن نجد الواحدمنا يفعل مالايعلم فعله فيه ، ولايحصره ، ولا يعده بقدره ، حتى إن الواحد منا يريد أن يتكلم صوابا فيرمي خطأ، إلى غير ذلك ، فيفعل مالا يعلمه ، ولايريده ٠ وأيضا الواحد منا إذا خرج إلى المسجد حتى وصل إليه ، فعند المخالف أن كل خطوة خطاها خلقها وأنشأها ، ولو سئل عن عدد كل خطوة خطاها لم يدر ما يقول ، ولا يعلمه ولا يعرفه ٠ فلم يبق إلا أن الخالق لأفعالنا ، وأكسابنا هو الله، تعالى» الإنصاف : ص ١٤٧ - ١٤٨، وانظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٤٢ ٠

(٢) قال البغدادي : «الخالق للشيء يجب أن يكون عالما به وبتفصيله ، وقد علمنا أن العباد لايعلمون تفصيل عدد حركاتهم الكسبية في عضو واحد، في زمان متناه» أصول الدين : ص ١٣٦ ٠

(٣) انظر : الإرشاد : ص ١٩٠ ، لمع الأدلة : ص ١٠٧، العقيدة النظامية : ص ٤٧ ٠

(٤) انظر : الغنية في أصول الدين : ص ١١٨ ٠

(٥) انظر : قواعد العقائد : ص ١٩٥ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٥٧ - ٥٨، نهاية الأقدام : ص ٦٧ - ٧٠ ، المحصل : ص ٢٨١، المطالب العالية : ج ٩ ص ٨٤ - ٩١، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٣٠ - ٢٣٢ ، المواقف : ص ٣١٢ ، شرح المواقف: ج ٣ ص ١٢٠ - ١٢١ ، التفسير الكبير : ج ٢ ص ١٧٣ ٠

(٦) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦١٣ وما بعدها، ص ٦١٦ وما بعدها ، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٦ - ٣٨٧ ٠

لقد أثبت السعد الملازمة بين الخلق والعلم ، بقوله : إن الإتيان بالأزيد والأنقص ، والمخالف ، ممكن ، فلابد لرجحان ذلك النوع ، وذلك المقدار من مخصص، هو القصد إليه ، ولا يتصور ذلك إلا بعد العلم به ٠

وهذا الكلام يعنى استلزام ترجيح أحد الوجوه الممكنة على غيرها بالإرادة والقصد ، العلم بالمرجح والمقصود إليه ، وبمعنى آخر : وقوع المعين من الخالق دون بقية الوجوه ، لأجل القصد والاختيار مشروط بالعلم به (١)

فهل من شرط الترجيح العلم بالمرجح بتفاصيله من كل وجه ؟

الحق أن هذه المقدمة غير مسلمة على إطلاقها ، فقد انتقدها بعض محققي الأشاعرة والماتريدية ، إضافة إلى متكلمة المعتزلة ٠

فقالوا : ليس من شرط الخلق العلم بتفاصيل المخلوق ، والفعل من كل وجه ، بل يكفي فيه العلم الاجمالي(٢)، ذلك أن الكاتب منا ، على سبيل المثال ، وإن كان لايحيط علما بتفاصيل أشكال الحروف ، ولا عددها ، ولا المسافات والأبعاد بينها ، ولا يحيط علما بما للأنامل من الأجزاء ، والأعضاء ، والأعصاب ، وغيرها مما هو يتحرك بحركة الأنامل باختيار العبد ، إلا أن له علما إجماليا ، بما يفعله ويحدثه ، وهو كاف في صدور الفعل عن العبد(٣)٠ وقد ثبت أن الواحد منا قد يظن أنه متمكن من حمل جسم عظيم ، فإذا عالجه لم يواته ، وإذا عالج ماهو دونه صح منه، فيجب أن يكون في ذلك دلالة على أن الفعل يصح مع الظن والشك ، ولو كان يحتاج إلى كونه عالما لم يصح منه ذلك (٤)٠ كيف وكثير من أفعالنا الحياتية اليومية مستندة في الغالب في صدورها عنا على الظن ، وغلبة الظن، بل حتى على الشك والوهم ، فكثير من التجار يجازف في صفقات تجارية لايعلم عواقبها ، لعدم

---

(١) انظر : المواقف : ص ٣١٢ ٠

(٢) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٤١٣ ، الصحائف الإلهية ٣٨٧، حاشية المرجاني على شرح الجلال : ج ١ ص ٢٤٩ ٠

(٣) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٤١٣ ٠

(٤) انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، المجلد ٣ ، ج ٨ - المخلوق - : ص ٢٧٨ ٠

عنايته واهتمامه ، أو لجهله بكونه مشروعا ناجحا، أو فاشلا ، بل يبني تلك الصفقات على مجرد الظن والمغامرة ، لاغير ٠

والحاصل أن هذا النوع من الاستدلال عكس لدليل السعد، وجمهور الأشاعرة، والماتريدية، الذين استدلوا بدليل انتفاء العلم بالتفاصيل على انتفاء الخلق ٠

وهذا استدلال بعكسه ، حيث يُسْتدل باتصاف العبد بالظن والشك والوهم ، بل حتى الجهل، عند ملابسته لفعله ، على انتفاء شرط العلم لمجرد الإيجاد وإيقاع الفعل٠

ولاشك أنهما دليلان متكافئان ، فيتساقطان ٠

ثم الحق أن نفس الإيجاد لايقتضي علم الموجِد بالموجَد (١)، بل مجرد الفعل يصح من القادر عليه ، وإن لم يكن عالما به ٠ فلا يستدل بالخلق على العلم ، بل لابد من وصف تخصيصي للخلق ليصح اشتراط العلم فيه ، وذلك الوصف هو الخلق المحكم المتقن من كل وجه ، لذلك لايصح قياس فعل العبد وإيجاده، من اشتراط العلم فيه، على فعل الباري وخلقه ، كما أفهمه كلام السعد بقوله : « ولظهور هذه الملازمة يُسْتنكر الخلق بدون العلم ، كقوله تعالى : ﴿ألا يعلم من خلق﴾ ، ويستدل بفاعلية العالم على عالمية الفاعل» ، ذلك أن تجويز الإيجاد من غير العالم لايبطل إثبات علم الله، تعالى ، لأن مثبتي العلم لله، تعالى، لايستدلون بمجرد الإيجاد على العلم ، بل إنما يستدلون بإحكام الفعل وإتقانه على علمه تعالى(٢)٠

فالحاصل أن مجرد الإيجاد لايحتاج إلا إلى القدرة ، فلا يحتاج صفة أخرى معها ، كالعلم ، لأنه لو احتاج إلى صفة زائدة على القدرة من القادر ، لوجب أن يكون لتلك الصفة تأثير في صحة إيجاد الفعل ، كما للقدرة ٠ وهذا باطل(٣)

---

(١) انظر : تلخيص المحصل بذيل المحصل : ص ٢٨٢ ٠

(٢) المرجع السابق ، نفس الصفحة ٠

(٣) انظر : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، المجلد الثالث : ج ٨ ص ٢٧٦ ٠

ومما يدل على عدم اشتراط العلم بالتفاصيل حال الإيجاد ، أنا نعلم، قطعا، أن الموجِب لقدرة الإنسان على حمل المتاع - مثلا - دون الجبل، أو الشجر ، ... الخ لا لانتفاء العلم عن الجبل والشجر ، وغيرها من الجمادات ، بل وبعض الحيوانات العجم ، وثبوته للإنسان ، وهل رأيت عاقلا يثبت الإحراق للنار لكونها عالمة بتفاصيل الإحراق ، أو ينفي إحراقها ، وينسبه إلى المولى ، جل وعلا - كما يعتقد أهل السنة ، من كونه تعالى خالق كل شيء- بدلالة انتفاء علمها بما تحرق . بل الحق أن المُثبِت - وهم الفلاسفة القائلون بتأثير الأسباب الطبيعية بطبعها وذاتها - يثبت ذلك لاتصافها بها بالطبع ، والنافي إنما ينفيه ، للأدلة السمعية الدالة على كونه، تعالى خالق كل شيء ، لا لكونها غير عالمة بتفاصيل فعلها.

فدل هذا على أن العلم لاعلاقة له بنفس الإيجاد ، اللهم إلا الاستدلال على ثبوته بالفعل المتقن المحكم من كل وجه ، ومن ثَمَّ اشتراطه لأجل ذلك فيه .

أما استدلال السعد على ثبوت هذه الملازمة بما مَثَّل له، من أن النائم تصدر عنه أفعال اختيارية لاشعور له بتفاصيل كمياتها، وكيفياتها ، فهو استدلال، في نظري، غير مستقيم ، ذلك أن انتفاء العلم والشعور بسبب النوم ، لايزيل الخلق والإيجاد ، إنما يزيل القصد والنية ، وتوجيه الإرادة والقدرة وترجيحها للفعل المعين، دون غيره من الوجوه الممكنة ، مع تعدد الخيارات والوجوه الممكنة المتاحة . فإذا ما أزال النوم الإرادة، والقدرة المرجحة، كان الفعل هنا أقرب إلى الجبر والاضطرار - إن لم يكن جبرا - منه إلى الاختيار، فيكون خلقه بالاتفاق بقدرة الله، تعالى . لذا نجد المنازعة قوية في مضادة النوم للقدرة ، فلئن كان مذهب أكثر المعتزلة ، وبعض الأشاعرة ، أن النوم لايضاد القدرة ، وأن الفعل حال النوم مقدور للنائم ، فإن لبعض الأشاعرة منازعة فيه، فعن الأستاذ أبي اسحاق أن النوم مضاد للقدرة ، ونفى أن يكون الفعلُ مقدورا للنائم . وبعضهم توقف في المسألة كالقاضي الباقلاني(١).

---

(١) انظر هذه المسألة في : شرح المقاصد : ج ١ ص ٢٤٣ .

فلا يستمر هذا المثال على مذهب الأستاذ وأكثر الأشاعرة · ونحن نجد من الأدلة السمعية مايؤيد مذهب الأستاذ ، كقوله، عليه الصلاة والسلام : «رفع القلم عن ثلاثة ، وعد منها: وعن النائم حتى يستيقظ»(١)، ومعلوم أن النوم أخو الموت ، كما يقولون ، ولذا قال تعالى: ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ﴾(٢)·

ومعلوم أن المراد من قول النبي ، صلى الله عليه وسلم : «رفع القلم» أي : رفع الإثم، كما قال العلماء، ولما كان الإثم في الشرع مترتبا على الفعل الواقع عن الإرادة الحرة المختارة ، دل هذا الحديث على انتفاء القدرة المختارة ، لا مطلق القدرة، وهذا يعني انتفاء الاختيار في ماصدر عن حال النوم ، فلا يكون فعلا اختياريا ، فخرج عن دائرة البحث والنقاش ، فلا يصلح مثالا للاستدلال به ·

فاستدلال السعد على امتناع الخلق لانتفاء العلم ، بهذا المثال - أعني مثال النائم الذي تصدر عنه الأفعال الاختيارية، من غير شعور منه - مع اشتراطه في أول الدليل في الفعل الاختياري ، القصد إليه ، والذي لايكون بدون العلم ، فيرجح أحد الوجوه الممكنة بذلك القصد المشترط فيه العلم ، يجعل الاستدلال بهذا المثال مناقضا لكلامه ذاك ، ذلك أن النائم منتف عنه القصد ، لانتفاء العلم بالإجماع ، والعلم شرط ولازم للقصد· وقد صرح السعد نفسه بانتفاء العلم، بوصف النائم بأنه «لاشعور له» أى لاعلم له ، فلا قصد ، فلا ترجيح ، فلا اختيار في الفعل ، فخرج عن نطاق البحث والاستدلال ·

---

(١) الحديث أخرجه أبوداود ، كتاب الحدود ، باب المجنون يسرق: ج٢ ص ٤٩٣، والنسائي في كتاب الطلاق ، باب من لايقع طلاقه من الأزواج: ج ٦ ص١٥٦، وابن ماجه ، كتاب الطلاق ، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم : ج١ ص٦٥٨، ح (٢٠٤١) ، وابن حبان في صحيحه : ج١ ص٣٥٥، ح (١٤٢) ، والحاكم في المستدرك : ج٢ ص ٥٩ وصححه ، ووافقه الذهبي .

(٢) سورة الزمر الآية ٤٢.

وعلى فرض كونه مختارا في فعله حال النوم ، فإن هذا المثال يصلح أن ينعكس على المستدلين به ، فيكون حجة للقائلين بعدم اشتراط العلم في صدور الأفعال الاختيارية ، دليل ذلك صدورها عن النائم ، وهو لاشعور له به ولا علم ، فيتكافأ الدليلان ويتساقطان · بل إن كل مثال ذكره السعد للاحتجاج به على صحة الملازمة ، يصلح حجة للمخالفين ، للاستدلال به على عدم اشتراط الخلق العلم ·

ثم لو عدنا إلى أصل الدليل - وهو انتفاء الخلق لانتفاء العلم بالتفاصيل - لوجدناه غير مستمر الدلالة ، لعدم استمرار الملازمة دائما ، فلو سلمنا جدلا صحة هذه الملازمة ، لكن ألا يمكن أن نستجيز القول بإمكان أن يُقْدِر الله، تعالى، عبيده على الإحاطة التفصيلية ، والعلم التام بتفاصيل ما يفعلون ، فيكونون بذلك هم الموجدين لأفعالهم ، فتنخرم الملازمة ولا تستمر دائما ·

وهذا الاعتراض ذكره الشهرستاني بقوله : « فإن قيل هذا الدليل لايصلح لإثبات استحالة حدوث الفعل بالقدرة الحادثة ، فإن إحاطة العبد بالفعل من كل وجه غير مستحيل ، وإن لم يتفق في الصورة المذكورة وقوعا، لا وجوبا ، فلو قدر تعلق العلم الحادث بالفعل من كل وجه وجب أن تجوزوا حصول الفعل بالقدرة الحادثة، من كل وجه ، لأن الإحكام والإتقان فيه دل على علم الفاعل»(١)·

واعتراض آخر ، أن العبد ، وإن لم يعلم تفاصيل فعله الاختياري، من كل وجه ، لكن يعلمه من بعض الوجوه ، فوجب القول بأن القدر الذي تعلق العلم به ، مخلوقا للعبد(٢)·

ثم بعد هذا كله فإن الدليل معارض بالكسب (٣)، فيلزم انتفاء الكسب

---

(١)(٢) نهاية الأقدام : ص ٦٨ - ٦٩ -

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٣٧٨ ، المغني في أبواب التوحيدوالعدل ، المجلد الثالث : ج ٨ ص ٢٧٨، حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢١، حاشية رمضان أفندي على شرح النسفية : ص ١٨٢ ·

أيضا، لانتفاء علم الكاسب بفعله الذي يكسبه ، اللهم إلا أن لايكون للكسب أي تأثير، إطلاقا في الفعل ، فيكون مجرد لفظ أتي به لتعمية مذهب الجبر، اللازم على هذا الدليل ٠

قال المحقق ملا أحمد في حاشيته على شرح العقائد النسفية، معقبا على دليل السعد هذا : « وأنت خبير بأن هذا جار في الكسب أيضا ، والفرق تحكم»(١)

* أما بطلان اللازم وهو بطلان العلم بتفاصيل الأفعال ، فإني اتفق مع السعد على صحة هذا اللازم ، وإن خالف فيه بعض المحققين ، كقول السمرقندي معللا منع بطلان اللازم : « لجواز أن يشعر بالتفاصيل ، لكن لايشعر بذلك الشعور ، أو شعر به لكن لايبقي في الذكر »(٢)٠

فقول السعد - عند وصف الجاهل بتفاصيل أفعاله الاختياريه : «وليس هذا ذهولا عن العلم ، بل لو سئل عنها لم يعلم » رد على كلام مثل السمرقندى، ومن قال بمثل قوله ، وبه يندفع (٣)٠ لأن عدم الشعور عبارة عن الذهول عن العلم ، لا عدم العلم(٤)، واللازم المنتفي عن العبد هو العلم لا الذهول ٠ بدليل أنه لو سئل عن تلك التفاصيل لما عرف ، ولما علم منها شيء٠

يحقق هذا قول السعد : « وليس هذا ذهولا عن العلم ، بل لو سئل عنها لم يعلم ، وهذا في أظهر أفعاله - يعني الحركات والسكنات عند المشي - وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي، والأخذ، والبطش ، ونحو ذلك ، وما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ، ونحو ذلك ، فالأمر أظهر»(٥)

---

(١) حاشيته على شرح العقائد النسفية : ج ١ ص ١٤٣ ٠

(٢) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٨٧ ، وانظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢١ ، حاشية الكستلي على شرح النسفية : ص ١١٠ ٠

(٣) انظر : حاشية الخيالي على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٣ ٠

(٤) انظر : حاشية رمضان أفندي على شرح النسفية : ص ١٨٢ - ١٨٣ ٠

(٥) شرح العقائد النسفية : ص ٥٥ ٠

وما قاله السعد حق ، فإن حركات العضلات، والأعصاب ، والعظام ، ونحو ذلك كل تلك الأفعال هي نتيجة الأفعال الاختيارية الصادرة عن الإرادة والقدرة المختارة، فهي من كسب العبد ، بلا شك · مع القطع بجهل الفاعل بتفاصيل تلك الحركات والأفعال ، والسكنات ، والأعداد ، والأحجام ، والمقادير، التي استخدمها لإيقاع الفعل·

وأما ما قاله المحقق الكستلي بأنه قد يناقش في بطلان اللازم ، بأنه لايلزم من الشعور ، الشعور بالشعور ، ولا دوامه ، فإن الإنسان إذا تمرن على عمل من الأعمال لايحتاج إلى مزيد التفات إليه ، وربما يكون أكثر همته مصروفا إلى أمر، وخاطره مشغولا بتدبير مهم ، وهو في ضمن ذلك يتدأب على عمل معتاد، ويلاحظ كل جزئي يباشره ملاحظة ما ، ويفعله بقصد مرتب عليه ، لكنه لقلة التفاته إليه، وعدم مبالاته بشأنه، لايثبت ذلك في ضميره ، حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب ، ولو حال مباشرته · ومن أنصف من نفسه، وتأمل أحوال أرباب الحرف، والأعمال التى يحتاج فيها إلى مزيد سرعة وتكرر عمل ، كضرب أوتار المزامير ، ونقرات المزامير ، لايستبعد ذلك (١)·

فإن كلام الكستلي هذا إنما يدل على أن للإنسان شعوراً ما ، على سبيل الجملة بما يفعله ، وإن غابت عنه تفاصيل فعله ، بسبب التمرن المستمر، والأداء الدائم، للفعل ، وكلما طال تمرنه وحفظه للصنعة ، كلما واتته من غير نظر واستبصار، فربما يقع منه الفعل والحرفة مع شرود البال والخاطر ، وانصراف الفكر والعلم ، عن النظر في أحوال حركاته وأفعاله، حال أدائه للحرفة ·

وهذا القدر من الكلام لا اعتراض للسعد عليه · فهو محل اتفاق ، بأن للإنسان علماً جميلاً ، وبوجه ما، في أفعاله التي تقع عنه · وإنما كلام السعد جار في تفاصيل تلك الأفعال التي يكون انتفاء العلم فيها ، لا عن ذهول ، بل عن جهل تام، لم يسبق لخاطره أن نظر فيه ليعتاد عليه فيما بعد، لو أتقنه، بحيث لايشعر، بل

---

(١) انظر : حاشيته على شرح النسفية : ص ١١٠ ·

يذهل عنه ، كما مر ، كالأمثلة التي ذكرها من حركات الأعصاب ، وأعداد المتحرك والساكن منها ، وكمياتها، وأحجامها ، وما يطرأ عليها من تغير حال الفعل ··الخ·

فهذا مراد السعد ، أي انتفاء العلم التفصيلي بالفعل من كل وجه · وهذا أمر متفق عليه بين العقلاء ، حتى الفاضل الكستلي نفسه أقر هذا بقوله فيما بعد:

« وأما أن الإنسان لايعرف أي جنس من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض والبسط ، وكم عدده ، وكيف ينبغي أن تحرك ، ونحو ذلك، مما يتوقف عليه من ذلك عمله ، لايجب أن يعلمه البتة ، لأنه لم يقدر على تفصيله(١)»(٢)·

على أية حال فإن صدق بطلان اللازم لايدل بتاتا على انتفاء إيجاد العبد لأفعاله الاختيارية ، لأن الدليل متوقف على صدق الملازمة أيضا ، وقد تقدم بطلانها·

وفى ختام هذا الدليل أذكر هنا اعتراض الإمام الرازي على صدق الملازمة في هذا الدليل ، حيث اعترض عليها باعتراضين قويين ، يقدحان في صدق تلك الملازمة·

أما الأول فهو جواز تأثير القصد الكلي في حصول الفعل الجزئي · وأما دعوى أن نسبة الكلي إلى جميع جزئياته واحدة ، فمردودة لجواز أن يختص الجزئي بتخصيص القابل · بيانه أن الجسم الواحد لايقبل إلا كونا واحدا ، فإذا تعلق القصد بتحريك جسم إلى حيز معين استحال أن يحصل فيه إلا كون واحد، لاستحالة اجتماع المثلين ، واستحالة أن يحصل كون آخر يقتضي حصوله في حيز آخر ، لكونه مضادا للكون المقصود ، لأجل تخصيص القابل ·

أما الآخر ، فهو أن القصد إلى الجزئي إضافة مخصوصة إلى ذلك الجزئي ، والإضافة متأخرة عن المضافين ، فتعلق القصد بذلك الجزئي متأخر عن تحقق ذلك الجزئي ، فلو جعلنا تحقق ذلك الجزئي مستفادا من ذلك القصد الجزئي ، لزم الدور،

---

(١) في الأصل : « يجب أن يعلمه البتة ، وإن لم يقدر على تفصيله » وهو خطأ ظاهر·

(٢) انظر : حاشيته على شرح النسفية : ص ١١٠

وهو محال ، فثبت أن المؤثر في الفعل الجزئي ليس إلا القصد الكلي

قال الرازي وهذا الوجه مشكل بهذين السؤالين(١)٠

وهذان الاعتراضان يخصان قضية لزوم القصد الجزئي لكل شيء جزئي - ذهابا إلى عدم جواز الاكتفاء بالقصد الكلي للتأثير في الجزئي - حسبما تضمنه دليل السعد، والذي اشترط العلم التفصيلى للمفعول ، فيلزم منه القصد التفصيلي ٠

وبعد هذا كله تبين أن هذا الدليل لا يبلغ رتبة الحجة البرهانية ، بحيث تطمئن إليه النفس ، بل غايته أن يكون حجة جدلية إقناعية ٠

نقد الدليل الثالث : - فكرة هذا الدليل تقوم على حاجة الممكن أو الحادث، إلى مرجح ومحدث ، وقد مر الاستدلال بمثله في مبحث إثبات وجود الله، تعالى ، عند التعرض لدليل الإمكان عند الفلاسفة ، والحدوث عند المتكلمين ، ووجه الشبه بين المسألتين في الاستدلال أنهما يشتركان في ضرورة انتهاء سلسلة الممكنات والحوادث الى مرجح قديم ، دفعا للدور أو التسلسل ٠ لذا نجد الرازي ينقل عن بعض المحققين عدم استقلالية مسألة الجبر والقدر عن مسألة إثبات الصانع ، بل يرى أنهما شيء واحد(٢)٠

لعل من أوائل من استدل بهذا الدليل على صيغته هذه من المتكلمين ، لإثبات خلق الله، تعالى، لأفعال العباد ، هو الإمام الرازي (٣)٠ وقد أولاه عناية فائقة في كتبه، وسماه «دليل الداعي والمرجح»٠ وحكم بأن هذا الدليل مع دليل العلم ، الآتي، يهدمان جميع كلام المعتزلة ٠

---

(١) انظر : نهاية العقول : ورقة ٩٨ / أ ٠

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١٦ ٠

(٣) انظر : الأربعين في اصول الدين : ص ٢٢٨ - ٢٣٠ ، المحصل : ص ٢٨١، معالم أصول الدين : ص ٨٥ - ٨٨ ، المباحث المشرقية : ج ٢ ص ٥٤٣ - ٥٤٧ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ١٣ - ١٤، ص ٢١ - ٣٤ ، التفسير الكبير : ج ١ ص ٧٧ ، ج ٢ ص ١٦٥ ، نهاية العقول : ورقة ١٦٨/أ وما بعدها٠

قال : «اعلم أن المعتزلي إذا طول كلامه، وفرع وجوهه في المدح والذم، فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين - أي دليل الداعي والمرجح ودليل العلم - فإنهما يهدمان جميع كلامه ويشوشان كل شبهاته »(١)

وقال في موضع آخر من كتبه : «لاشك أن الدواعي والصوارف هي أفعال الله، تعالى ، أو مستندة إلى أفعاله ، فهذا يبطل مذهب الاعتزال بالكلية»(٢)

ونقل السعد عن الرازي قوله : «إن بعض أذكياء المعتزلة كان يقول : هما - أي دليل الداعي والمرجح ، ودليل العلم الأزلي - العدوان للاعتزال، والا فقد تم الدست لنا»(٣) ٠

وقد استدل بهذا الدليل، من بعد الرازي، بعض المتكلمين، كالسمرقندي ، والعضد الإيجي٠ (٤)

وبعد فما رصيد هذا الدليل من مواد الأقيسة ، هل هو برهاني ، أم جدلي مشهوري ٠

الحق أن الناظر في هذا الدليل نظرة سطحية يؤسر بجودته، وسبك مقدماته ، فيكاد يجزم بقوته ، وحجيته في الدلالة على المطلوب ٠ وهذا يعود إلى صحة المقدمات ، من حيث هي ، وجودتها ، فهي بعيدة عن ورود الحل المنطقي لها، أي الحل الناقض لنفس المقدمات ٠

فكل عاقل يسلم بافتقار رجحان أحد المقدورين إلى مرجح ، وكل عاقل يسلم أن المرجَح الحادث لابد له من مرجِح ٠ كما أن كل عاقل يقطع ببطلان الدور والتسلسل،

---

(١) التفسير الكبير : ج ٢ ص ١٦٥، وانظر : فخر الدين الرازي ، وآراؤه الكلامية : ص ٥٣٠ - ٥٣١ ٠

(٢) نهاية العقول : ورقة ٩٠/ب ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤١ ٠

(٤) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٣٨٥ - ٣٨٦، المواقف : ص ٣١٢ - ٣١٣ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢١ - ١٢٣ ٠

ويقطع بضرورة انتهاء سلسلة المرجحات إلى مرجح قديم، تقف عنده تلك السلسلة. كما أن كل عاقل يقطع بانتفاء استقلال العبد في التأثير في فعله، بعد انتفاء ترجيحه للفعل ، وثبوت كونه من غيره .

هذه هي مقدمات هذا الدليل ببساطة . وهي كما نرى قضايا مسلمة عند الناظر فيها لأول وهلة .

غير أنا إذا نظرنا إلى هذا الدليل بعين الفاحص المتأمل ، بأن لنا أنه على العكس من ذلك ، فهو دليل لايرقى إلى رتبة الأدلة البرهانية ، وإن كان - في نظري - أقوى الأدلة العقلية على الإطلاق في هذا الباب .

ويظهر ضعف هذا الدليل عند إيراد الاعتراضات التي وجهت إليه ،

* فمن هذه الاعتراضات : أن هذا الدليل جار في فعل الباري، فيلزم أن يكون موجبا ، لا مختارا ، فيقال : لو كان موجدا لفعله بالقدرة، استقلالا، فلابد أن يتمكن من فعله وتركه ، وأن يتوقف فعله على مرجح ، ثم يستمر الكلام في هذا المرجح ، فإما أن يدور او يتسلسل ، أو ينتهى إلى مرجح أزلي يلزم معه الأثر ويجب ، فيعود المحذور(١).

وأما جواب السعد وغيره من المتكلمين عن هذا الاعتراض ، بأن هناك فرقا بين الإرادة القديمة ، والإرادة الحادثة ، بأن الإرادة القديمة متعلقة في الأزل بأن يحدث الفعل في وقته ، فلا يحتاج إلى مرجح آخر ، ليلزم التسلسل ، أو الانتهاء إلى ماليس باختياره ، بخلاف إرادة العبد، فإنها حادثة يحدث تعلقها بالأفعال شيئا فشيئا ، ويحتاج إلى دواعي مخصوصة، متجددة، من عند الله، من غير اختيار للعبد فيها(٢).

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٢٣ - ٢٤، شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٢٩، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٢ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٦ .

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٣٠ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٢٧، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٦، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ .

فغير مُجْدٍ، لأنه لايدفع الاعتراض، بل هو باق بحاله ، لأن الإرادة القديمة المرجحة ، لابد لها عند ترجيح الفعل على الترك من مرجح ، فيعود الكلام ، أو من غير مرجح، فيكون اتفاقيا ، أو أن الإرادة القديمة لاتتمكن من الترك فتكون موجبة ، وهذا الفرق الذي ذكرتموه بين الإرادة القديمة ، والإرادة الحادثة ، فرق في المدلول مع الاشتراك في الدليل، على بطلان الدليل ، وإنما يندفع النقض إذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف (١)٠

وقد حاول صاحب المواقف وشارحه رد هذا الاعتراض الأخير بالتزام كون الإرادة القديمة المتعلقة، أزلا، بالفعل الحادث في وقته، لاتحتاج إلى مرجح آخر، فيكون، تعالى، مستقلا بالفعل ، وحينئذ لايتجه النقض المذكور ، ويتم الجواب(٢)٠

والحق أن هذا الجواب يهدم أصل الدليل بالكلية ، لأنه التزام بكون الباري، تعالى، يرجح بالإرادة القديمة، بلا داع ومرجح ، فذات الإرادة هي المرجحة، فموجب الترجيح عندهم هي الإرادة نفسها ، فليس هناك دواع ومرجحات أوجبت وقوع الفعل، وذلك خلوصا من مشكلة الإيجاب من جهة ، ومن مشكلة التسلسل المحال من جهة أخرى ٠ كما مر في مبحث وجود الله، تعالى ٠

وجواب السعد السابق يتفق مع هذا الجواب ، ويؤيده أنه ذهب هناك، في مبحث وجود الله، تعالى، إلى كون المرجح للفعل على الترك هو ذات الإرادة القديمة، فإذا كان الامر كذلك فما المانع، حينئذ ، أن تكون ذات إرادة العبد هي المرجحة لذاتها ٠ وهو يصلح اعتراضا آخر على هذا الدليل(٣)٠

ونحن هنا أمام هذا الجواب نلمس تناقضا جليا بين كلام السعد، ومن وافقه من المتكلمين، في هذا الموضع - في مبحث أفعال العباد - وفي ذاك الموضع -

---

(١) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٢ ٠

(٢) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٢ ٠

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٢٤ ، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٦ ، شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٢٩ ٠

أعني مبحث الوجود-(١) فهناك - دفعا لاعتراض الفلاسفة المستدلين بمثل دليل السعد على إيجاب الفعل ونفي الاختيار عن الله، تعالى - ذهب إلى كون الإرادة من شأنها الترجيح بلا مرجح ، وأن في ترجيح ذات الإرادة كفاية ، دون الحاجة إلى مرجح آخر · وهنا - دفعا لاستدلال المعتزلة على استقلال العبد بأفعاله الاختيارية، بدليل وقوعها حسب اختياره ودواعيه المرجحة للفعل على الترك - ذهب إلى كون الإرادة ، واعني إرادة العبد الحادثة ، لاتصلح للتعلق بأحد المقدورين لذاتها، لا لمرجح ، بل لابد من المرجح · فهو هنا ينقض تلك القاعدة التي قعدها هناك ، ويجعل الفارق بين الإرادتين كون تلك قديمة وهذه حادثة ·

فاذا كان مآل الأمر هكذا - أعني كون الإرادة القديمة ترجح أحد مقدوريها بلا داع ومرجح، سوى ذات الإرادة ، مع التسليم - في نظري - بصحة اشتراك الإرادة الحادثة معها ، على الرغم من تخصيص الأشاعرة هذا الحكم بالإرادة القديمة - فما بالهم ألزموا المعتزلة بهذا الدليل · مع أن مذهب جمهورهم - سوى أبي الحسين البصري وأتباعه - أن صدور الفعل الاختياري عن القادر المختار لا يتوقف على الداعي والمرجح ، بل يكفي في صدوره ذات الإرادة المرجحه لذاتها(٢)· بل إن هذه القاعدة هي عمدة مذهبهم في إثبات اختيار المولى ، جل وعلا ، ودفع اعتراض الفلاسفة السابق ذكره ، كما هو الحال عند الأشاعرة ·

فلأنهم يذهبون إلى هذه القاعدة، كالأشاعرة، نجد مثل الرازي، وصاحب المواقف وشارحه ، بل حتى السعد، يصرحون بأن هذا الدليل لايلزم جمهور المعتزلة، الآخذين بتلك القاعدة (٣)، وإنما يلزم أبا الحسين البصري وأتباعه، الذين ادعوا أن العلم بتوقف الفعل الاختياري، الصادر عن القادر، على المرجح ضـــروري، وأن الفعل عقيب

---

(١) أشار ابن تيمية إلى مثل هذا التناقض عند الرازي وغيره من المتكلمين · انظر : منهاج السنة : ج ٣ ص ١١٩ - ١٢٠ ، ص ٢٣٨ ·

(٢) انظر : نهاية العقول : ورقة ٨٩/أ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٢٣ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ ، مجموع الفتاوى : ج ١٧ ص ١٧٢ - ١٧٣ ·

(٣) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٢٣ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ ·

هذا المرجح والداعي واجب (١)٠

فهذا الاعتراض - أعني منع المقدمة القائلة بضرورة افتقار إرادة العبد المرجحة للفعل دون الترك إلى مرجح سوى الارادة - اعتراض وجيه ٠ وجواب السعد وغيره من التفريق بين الإرادة القديمة والحادثة ، تحكم ، إذ هذا الأمر مشترك بين كل الإرادات ، ولا شأن للقدم، أو الحدوث، في التخصيص ٠

ومن الاعتراضات على هذا الدليل أنه استدلال على أمر في مقابلة الضرورة(٢)، فقد أقيم الدليل للاستدلال به على فساد ما علم صحته بالضرورة ، ذلك أن كل عاقل يعلم من نفسه أن وقوع تصرفاته موقوف على دواعيه ، ولولا دواعيه ، لما وقع شيء منها ، فمتى اشتد به الجوع ، وكان تناول الطعام ممكنا منه ، فإنه يصدر منه تناول الطعام ، ومتى اعتقد أن في الطعام سما انصرف عنه (٣)٠

وجواب السعد بأن الدليل قد أورد في حصول المشيئة، الداعية التي يجب معه الفعل أو الترك ، ولا خفاء في أنه ليس بمشئتنا واختيارنا ، وإليه الاشارة بقوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾(٤)(٥) جواب غير مرضي ، إذ ما المانع أن يقال: إن حصول المشيئة والداعية التي يجب معه الفعل، أو الترك، من العبد ، وذات المشيئة والإرادة الكلية الصالحة للفعل والترك ، والتى لايجب معها الفعل ، من الله تعالى ، ويكون معنى الآية : وماتَقْدِرون على توجيه الإرادة الكلية التي وهبكم الله، تعالى، إياها إلا بأن يخليكم الله، تعالى، وتلك الإرادة ، ويريد لكم أن تريدوا باختياركم ٠ فهذه الآية لا تنفي مشيئة العبد ، ولا تسلب اختياره ، وإلا لكان مُجْبرا٠

---

(١) انظر : نهاية العقول : ورقة ٨٩/أ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٢٣ ، ص ١٢٤ ٠

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ ٠

(٣) انظر : نهاية العقول : ورقة ٨٦/أ ٠

(٤) سورة الإنسان ، الآية ٣٠ ، سورة التكوير ، الآية ٢٩ .

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ ٠

ثم إن هذا الدليل معارض بالكسب ، أيضا ، فيقال : هل للكاسب إرادة ومشيئة في الفعل دون الترك ... الخ . فيلزم منه الجبر المحض .

ولذلك نرى السعد يقر في خاتمة هذا الدليل أنه ينتهي إلى الجبر ، وذلك عند رده على اعتراض المعتزلة على الدليل ، بقولهم : إن ذات إرادة العبد هي المرجحة، دون مرجح آخر ، فقال : « وفيه نظر ، للقطع بأن ذلك لايتصور إلا بداعية، لاتكون بمشيئة العبد ، بل بمحض خلق الله، تعالى . وحينئذ يجب الفعل، ولا يتمكن العبد من تركه، ولا نعنى بالانتهاء إلى الجبر والاضطرار سوى هذا»(١).

وهو جبر في الواقع ، وإن ادعى السعد ، أن هذا الدليل إنما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد، واستناد الفعل إلى قدرته واختياره، من غير جبر ، ولا يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله، كما جاء في خاتمة الدليل، في مبحث العرض

بل الحق أن دلالة هذا الدليل، على فرض التسليم بمقدماته، يوجب الجبر وانتفاء إيجاد العبد لفعله الاختياري .

وأظن أن هذا الرأي قد أخذه السعد عن الرازي، حيث ذكر في نهاية العقول كلاما يشبه كلام السعد . وهو قوله على لسان المعترضين على الدليل : «فإن قيل: هذا الاستدلال خارج عن محل النزاع ، لأن مذهبكم أن القدرة الحادثة لا أثر لها في وجود الفعل ، وما ذكرتموه لايدل على ذلك ، لأن من الجائز أن يقال : إن الله، تعالى، يخلق القدرة والداعي المعين في العبد، ثم إن تلك القدرة توجب شرط وجود الداعي إلى ذلك الفعل المعين ، وهذا الاحتمال لايبطل بالدليل الذي ذكرتموه . وإذا كان كذلك لم يكن دليلكم واقعا في محل النزاع»(٢).

ولذلك قال السعد في نصه السابق : «ولا يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله» والذى اعتقده ، وأراه - حسب وجهة نظري القاصرة - أن الجبر لازم من هذا الدليل،

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٢٩ .

(٢) نهاية العقول : ورقة ٨٦/أ .

وأنه يفيد أن العبد ليس بموجد لأفعاله ، سواء طال الوسط - وهو المرجحات - أم قصر، فطالما أن المرجحات لابد أن تنتهي إليه، تعالى، لإيقاع العبد فعله ، وأن اختياره منتهي في نهاية الأمر إلى ترجيح الرب ، جل وعلا ، وأنه تعالى هو الذي اختار له الفعل بدل الترك، في كل فعل جزئي معين ، فلامحالة في انتفاء إيقاع العبد فعله عن إرادته ، سواء طال الوسط ، أم قصر ، وإذا انتفت الإرادة انتفى كون العبد فاعلا لفعله وموجدا له على الحقيقة · إلا أن يريد السعد من عدم طفادة الدليل نفي ايجاد العبد لفعله ، نفي أن يكون الفعل وصفا لغيره ، لكونه قام به هو، دون خالقه ، فهذا أمر صحيح · لكن نصه لايدل عليه ، ونص الرازي أظهر في عدم الدلالة عليه ·

فقول الرازي على لسان المعترضين : «من الجائز أن يقال : إن الله، تعالى، يخلق القدرة والداعي --- الخ» لايدل على أن للعبد تأثيراً في إيجاد الفعل ، إلا أن يريد بالتأثير كون قدرته مجرد آلة متوسطة بين الإرادة القديمة والفعل الحادث ، فلا شك أن لها تأثيرها المباشر فقط ، لا تأثير الإيجاد · لأن إيجاد الفعل الممكن ، القابل لتعلق القدرة به، وبضده، من الممكنات ، إن أردنا وقوعه على سبيل الاختيار من العبد، فيشترط فيه الترجيح ، اي ترجيح الإرادة لأحد الوجوه الممكنة ، وحيث لم يستند الاختيار في العبد إلى ذات إرادته الحادثة، في كل فعل جزئي معين ، بل هو من الله، تعالى ، وجب الجبر، حتى ولو كان على سبيل أنه، تعالى، يخلق القدرة والداعي المعين في العبد ، ثم إن تلك القدرة توجب شرط وجود الداعي الى ذلك الفعل المعين ، لأن حاصله تطويل الوسط ، لأن شرط وجود الداعي إلى الفعل المعين ، الواجب من القدرة الحادثة التي خلقها الله، تعالى، للعبد، يوجب وقوع الفعل المعين ، لأن المشروط ينتفي بانتفاء الشرط ، ويحصل بحصوله ، فيلزم انتفاء الاختيار ، وهو المراد من القول بلزوم الجبر من الدليل ، وانتفاء أثر القدرة الحادثة ·

وإنما قلت : إن شرط وجود الداعي إلى الفعل المعين الواجب عن القدرة ، يجب عنه الفعل ، لأنه إن لم يجب عنه ، كان في الشرط خيار ، وإمكان ترجيح، فيعود الكلام فيه ، كالكلام في أصل الإرادة المرجحة ·

وبهذا القدر من النقد يتبين ضعف هذا الدليل ، أيضا ٠

نقد الدليل الرابع :- هذا الدليل يقوم على فكرة وجوب وقوع الممكنات وامتناعها ، تبعا لعلمه تعالى ، فما علم وقوعه ، يجب وقوعه ، وما علم عدم وقوعه ، امتنع وقوعه، فلا يكون في مقدور العبد الاختيار ٠ هذا ملخصه . وقد يذكر هذا الدليل للاستدلال به على جواز التكليف بما لايطاق(١) لجريانه فيه ، بدلالة انتفاء تعلق قدرة العبد بالتكليف لقيام المانع ، وهو علم الله تعالى ٠

نجد صورة هذا الدليل عند أبي الحسن الأشعري(٢)، وعند بعض متأخري المتكلمين (٣) . وقد أولاه الفخر الرازي اهتمامه ، وقدمه، مع دليل المرجح، على غيرهما من الأدلة، وقد تقدم عنه وصف هذا الدليل ، ودليل المرجح السابق ، أنهما يهدمان كلام المعتزلة ويشوشان كل شبهاتهم ٠

ويبدو أن فكرة الاستدلال بهذا الدليل قديمة ، فقد نُقل عن الإمام الأعظم، أبي حنيفة، أنه قال، في معرض الاستدلال على خلق الله، تعالى، لأفعال العباد ، ومحاجة المعتزلة : «يقال له - أي القدري - هل حكم الله على بني إسرائيل أن يعبروا البحر، وقَدَّر على فرعون الغرق ؟ فإن قال : نعم ، يقال له : هل يقع من فرعون أن لايسير في طلب موسى ، وأن لايغرق هو وأصحابه؟ فإن قال : نعم، فقد كفر ، وإنَّ قال : لا نقض قوله السابق»(٤)٠

---

(١) كما فعل الغزالي في الاقتصاد : ص ١١٣ ، والرزاي في التفسير الكبير: ج٢ ص ٤٧ ٠

(٢) قال في مناقشة المعتزلة : يقال : أليس أمَرَ الله، عز وجل، بالإيمان مَن علم أنه لايؤمن؟، فمن قولهم : نعم ٠ يقال لهم : فهل هم قادرون على الإيمان، ويتأتى لكم ذلك؟ فإن قالوا : لا وافقونا ، وإن قالوا : نعم ، زعموا أن العباد يقدرون على الخروج من علم الله ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا» الإبانة : ص١٩٥٠
وقد جاء نص الأصل محرفا بعض الشيء ، وانظر : رسالة الثغر : ص ٧٧ ، ٧٩، ٨٣ ٠

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد : ص ١١٣ - ١١٤ وقد ذكره في مسألة التكليف بما لايطاق ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٤٦ - ٧٥ ، الشرح الكبير : ج١ ص ٧٧ ، ج ٢ ص ٤٧ وما بعدها ، الصحائف الإلهية : ص ٣٨٧ - ٣٨٨ ، المواقف وشرحه : ج٣ ص ١٢٥ - ١٢٦ ٠

(٤) انظر : إشارت المرام : ص ٢٩٩ - ٣٠٠ ٠

كما نقل عن الإمام الشافعي أنه قال في القدرية : « إذا سَلَّموا العلمَ خُصِموا »(١).

وذكر الرازي أن السلف والخلف من المحققين كانوا معولين على هذا الدليل في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم(٢)٠ كما نقل أجوبة بعض رؤوساء المعتزلة المتقدمين، كأبي علي الجبائي، وأبي هاشم، والقاضي عبدالجبار، وأبي الحسين البصري، والكعبي عليه(٣)، مما يدل على أن للمتقدمين من الأئمة اعتناءً واهتماماً بهذا الدليل ، وأنهم كانوا يستدلون به على المعتزلة ٠

أما فيما يخص رصيد هذا الدليل من الصحة، واستقامة الحجة، والاستدلال ، فإني أراه دليلا مغالطيا ، لارصيد له من الصحة ، وليس الاستدلال به إلا صورة من صور الخداع والتمويه الفكري ٠ ذلك أن كافة العقلاء يتفقون على أن العلم صفة توجب انكشاف المعلوم على ماهو به ، لاشأن له في الإيجاد، والتأثير في الأشياء، وإخراجها من حيز الوجود إلى العدم ، فالعلم بالوقوع وعدمه تابع لهما ، فلا يكون مؤثرا فيهما(٤)٠ ، ولا يقلب الجائز ممتنعا ، ولا الممتنع جائزا ، ولما كان العلم تابعا للمعلوم على ماهو عليه ، فإن كان المعلوم ممكنا ، علمه الله، تعالى، ممكنا ، وإن كان واجبا ، علمه واجبا ، وإن كان ممتنعا علمه كذلك ، ولاشك أن أفعال العباد بالنظر إلى ذاتها ممكنات ، فلو صارت واجبة بالعلم ، لصار العلم مؤثرا فيها هذا باطل ، لأن العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه وامتناعه ، لاستكفي به عن الإرادة والقدرة (٥)٠ وهذا لايقول به عاقل ٠

والمثال الذي نقل عن الإمام أبي حنيفة، في عبور بني إسرائيل البحر، وغـــرق

---

(١) انظر : توالي التأسيس : ص ١١١ ، فتح الباري : ج ١ ص ١١٩، إشارات المرام : ص ٣٠١ ٠

(٢) انظر : التفسير الكبير : ج ٢ ص ٤٨ ٠

(٣) انظر : التفسير الكبير : ج ٢ ص ٥٠ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٥٣ ٠

(٤) انظر : الصحائف الإلهية: ص ، التفسير الكبير : ج ٢ ص ٤٩، نهاية الأقدام : ص ٧٠، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٦ ٠

(٥) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٤٨ ٠

فرعون ، وكذا المثال الذي يستدل به غالب المتكلمين، في بيان جواز التكليف بما لايطاق، وهو مثال «ايمان أبي لهب»وأنه مستحيل ، لأنه خلاف ماعلم الله، تعالى، أن يقع ويكون ، وهو كفره ، والموت على ذلك ، وغيرها من الأمثلة الجزئية ، لايصح الاستدلال بها في هذا المقام ، لسبب واضح وظاهر لكل عاقل ، وهو أن هذه التفاصيل الجزئية قد وقعت ومضت ، ووقوعها على تلك الجهات الممكنة ، دَلَّ على تعلق العلم الأزلي بها على ذلك النحو، أو أن الله، تعالى، أخبر بوقوعها على تلك الجهة دون غيرها، كعدم إيمان، أبي لهب ، مما يدل على أن المانع من خلافه مشيئته، تعالى، التي يتبعها علمه الأزلي ، فلذا امتنع وقوع خلافها من الوجوه الممكنة ، بعدما وقعت لا لامتناعها لذاتها.

فتوجيه السؤال بأنه هل كان بإمكان فرعون أن لايسير في طلب موسى؟، مع كونه قد سار في طلبه ، ووقع الفعل منه ، فيما مضى ، للاستدلال به على كون الموجب لذلك السير، العلم الأزلي ، خطأ ظاهر ، بل الصحيح أنه لما كان الصادر من فرعون المسير في طلب موسى ، عليه السلام ، كان الحاصل في أزل الله، تعالى، هو العلم بوجود المسير(١)، فالعلم تبع للمعلوم ، وليس المعلوم تبعا للعلم، وقبل مسير فرعون في أثر موسى عليه السلام ، لم يكن في مقدور أحد أن يحكم بمسيره، أو عدم مسيرة ساعتها، لعدم الاطلاع على الغيب ، إلا من ارتضى من رسول ، فيكون انكشاف العلم بمسيره دلالة على تعلق القدرة الأزلية بهذا الوجه الممكن ، وهو المسير، دون الوجه الآخر ، فلذلك يقع ، لا أنَّ العلم الإلهي كان موجبا لذلك ، هذا على رأي أهل السنة ، أما على رأي المعتزلة ، فبفعل العبد ، والعلم كاشف له .

لذا فنحن لانرى عاقلا يقضي في الحوادث اليومية التي لم تقع بعد ، في أنها ستقع على هيئة كذا وكذا ، لأن علم الله الأزلي قضى بذلك ، ومن أين له أن زيدا من الناس قد أوجب علم الله الأزلي سفرَه إلى هذه البلاد، أو تلك، أو موته على صفة

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٥٣، التفسير الكبير: ج ٢ ص ٥٠ .

كذا دون كذا ، لكن متى ما وقع على صفة مخصوصة ، هنا قلنا باستحالة وامتناع تعلق قدرة العبد بضدها ، لأنها وقعت ، وعلى ذلك كان تعلق العلم الأزلي، فنحن لاندري أن الله، تعالى، كان في الأزل عالما بوجود سفر زيد، مثلا، أو عدم سفره ، حتى نقضي بأحدهما بموجب العلم ٠

فحاصل القول أن علم الله، تعالى، الأزلي تعلق ، بفعل العبد الاختياري ، بأنه سيوقعه على صفة كذا ، دون كذا ، بقدرته وإرادته، عند المعتزلة ، وبقدرة الله، تعالى، عند أهل السنة ٠

لذا فالاعتراض الذي أورده السعد على هذا الدليل ثم أجاب عنه ، وهو قوله: يجوز أن يعلم الله، تعالى، أن فعل العبد يقع بقدرته واختياره ، بحيث لايتمكن من اختيار الترك ٠ قلنا : فيجب ذلك الفعل، ويعود المحذور بالانتهاء إلى الاضطرار ، اعتراض فيه، أيضا، مغالطة أخرى ، ذلك أن صيغة الاعتراض الصحيحة كان ينبغي أن تحذف منها قيد الحيثية ، وهو قوله :«بحيث لايتمكن من اختيار الترك» لأنها تُفْهِم أن امتناع اختيار الترك كان بناء على تأثير العلم الأزلي ، وهي لاشأن لها سوى الانكشاف ، وإنما يمتنع الترك حال وقوع الفعل ، إذ يمتنع تعلق القدرة بالترك وقد تعلقت بالفعل ووقعت ، وإذا وقعت ، دل ذلك على أن هذا ماكان في العلم الأزلي ، دون غيره من الوجوه الممكنة ٠

* ثم إن هذا الدليل منقوض بقدرة الله، تعالى ، فيجري فيه الدليل ، فيقال : لما كان ما علم الله تعالى وجوبه واجب الوقوع ، وما علم امتناعه واجب الامتناع، لزم عليه أن لايكون الله، تعالى، قادرا على شيء ، لأن الواجب لاقدرة له عليه، لأنه إذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة ، فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع ، وما كان كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر ، وكذا يقال في الممتنع ، فيلزم أن لايكون الله، تعالى، قادرا على شيء البتة ٠ وهذا محال بالاتفاق(١)، ومثله يجري في

---

(١) انظر : التفسير الكبير : ج ٢ ص ٤٩ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٤٨ - ٤٩ ٠

أفعال العباد التي عُلِم صورة وقوعها أزلا ، ذلك أنه، تعالى، علم من كل أحد فعله المعيَّن ، فوجب أن لايقدر على تركه ، وإلا لزم انقلاب علمه جهلا(١)٠

والعجب من الرازي أنه أجاب عن هذا النقض ، بقوله : «لانسلم أنه يلزم منه أن لايقدر الله، تعالى، على شيء٠ وذلك لأن الله، تعالى، إنما يعلم وقوع ذلك الممكن، لو كان هو في نفسه واقعا ، لأن العلم يتبع المعلوم ، ووقوع ذلك الممكن لابد وأن يكون لأجل مؤثر يؤثر فيه ، وهو القدرة والإرادة ، فالعلم إنما تعلق بوقوعه ، لأنه علم أنه واقع باتباع(٢) القدرة والارادة (٣)٠ وقال في موضع آخر :«الجواب: أن العلم بالوقوع تبع للوقوع ، والوقوع تبع للقدرة ، فالتابع لاينافي المتبوع، فالعلم لازم لايغني عن القدرة »(٤)٠

وهذا الجواب بعينه يجاب به لإبطال وجوب فعل العبد الاختياري بسبب تعلق العلم الإلهي به ، كما تقدم مثله ٠

* ولعظيم موقع هذا الدليل ، لإفادته بحسب الظاهر تأثير العلم الأزلي في وجوب الممكنات وامتناعها ، اشتبه على بعضهم فعكس الدليل ، بسبب هذه الشبهة القوية التي أورثها هذا الدليل ٠ فقد ذكر الرازي أن هشام بن الحكم الرافضي استدل بهذا الدليل على انتفاء علم الله، تعالى، بالجزئيات ، فرارا من لزوم انتفاء تأثير القدرة، فيما لو سلم بتعلق العلم الأزلي بالجزئيات ، فقال : لو كان، تعالى، عالما بوقوع الأشياء قبل وقوعها لزم نفي القدرة عن الخالق ، وعن الخلق، وذلك محال ، فما أدى إليه مثله ، بيان الملازمة : أن ما علم الله، تعالى، وقوعه استحال أن لايقع... وكذلك ماعلم أن لايقع كان وقوعه محالا ، فلو كان الباري عالما بجميع الأشياء الجزئية قبل وقوعها، لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع ، ولا

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٢٢٤ ٠

(٢) هكذا في النص ، ولعله «إيقاع» .

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٥٤ - ٥٥ ٠

(٤) انظر : التفسير الكبير : ج ٤ ص ٣٩ ٠

قدرة البتة ، لا على الواجب ، ولا على الممتنع ، فيلزم نفي القدرة، لكن القدرة ثابتة لله، تعالى، وللخلق ، بالأدلة ، فوجب نفي العلم الأزلي بالأشياء الجزئية (١)٠

ولو أن هذا المبتدع سَلَّم بأن العلم تابع للمعلوم ، وكاشف له ، لامؤثر فيه ، لما ذهب إلى تلك المقالة الفاسدة ٠ وهذه الشبهة بعينها هي التي أدت بالقدرية الأوائل، النافين لسبق علم الله، تعالى، بالأشياء إلى مذهبهم ٠ وهذا مرادهم من عبارتهم المشهور، « لاقدر والأمر أنف »(٢)

* ثم إن مقتضى هذا الدليل التكليف بما لايطاق ، لأن التكليف، مع سبق العلم الأزلي بعدم الاقتدار على الترك، تكليف بما لايطاق ، إذ لاخيار فيه، ولا إرادة مرجحة ٠ وبمعنى آخر أن هذا الدليل جار في الكسب، أيضا ، فتنتفي بذلك حقيقة التكليف ، ويكون مؤداه الجبر المحض ، بما لايقبل التردد والشك ، والتوسط في الأمر٠

وبذا كله يتبين لنا ضعف هذا الدليل ، وأنه دليل واه ، لارصيد له من الصحة والقبول ٠

نقد الدليل الخامس : : قد سبق نقده، عند نقد الدليل الأول، لاشتراكهما في نفس الصورة والدلالة ٠

نقد الدليل السادس : - استدل به بعض متقدمي المتكلمين ومتأخريهم (٣)

---

(١) التفسير الكبير : ج ٤ ص ٣٨ بتصرف ٠

(٢) انظر : الاعتقاد : ص ١٣٣ ٠

(٣) انظر : أصول الدين : ص ١٣٦ - ١٣٧ ، الإرشاد : ص ١٩٣ - ١٩٤، الغنية في أصول الدين: ص ١١٩ - ١٢٠ ، نهاية الأقدام : ص ٧١ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٩٣ - ٩٥ ٠

وانظر نقد القاضي عبدالجبار له في : المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثالث : ج ٨ - المخلوق - : ص ٢٩٦ ، المحيط بالتكليف : ص ٤١٧، شرح الأصول الخمسة : ص ٣٧٤ - ٣٧٥ ٠

والظاهر أن السعد استفاده من الرازي، كما في «المطالب العالية» لتشابه المقدمات ٠ وهو دليل ضعيف ، إذ ليس من شرط الإيجاد الاعادة ، ولو كان الإيجاد مشروطا به، لينتفي بانتفائه ، لا نتفى الكسب ، أيضا ، فيجري فيه الدليل (١)٠

فلأن قدرة العبد قدرة ، حادثة ، ضعيفة ، محدودة التعلقات ، لم يصح منها الإعادة ، كما لم يصح منها خلق الجواهر والأعراض ، والسماوات والأرض ٠٠٠الخ ٠ فلأن ماهية قدرة العبد على هذا الوصف امتنع تعلقها بكل شيء، بل هي تتعلق ببعض الأشياء ، دون بعض ومن هذه الأشياء التي يمتنع تعلق قدرة العبد بها الإعادة، بل إننا نرى أن قُدَر العباد متفاوته في التعلقات، فيما هو ممكن بالنسبة لهم، فمن مقدور الرجل الكبير حمل مالايقتدر عليه الطفل الصغير ٠ مع كون إمكان المحمول من لوازم ماهيته، كما ذكر السعد٠

فالحاصل أن كون إمكان الشيء من لوازم ماهيته ، لايستلزم تعلق القدرة به على كل وجه ، فندعي أنه إذا جاز إيجاده ، جاز إعادته ٠ وإلا لزم تعلق قُدَر العباد، على تفاوت درجاتهم، وقدرهم، بكل الممكنات، من غير تفاوت بين قُدَر الصغار، والكبار، الأصحاء، والمرضى ، وغير ذلك(٢)٠

فالحق أن خصوصية العود مانع من تعلق قدرة العبد ، وإن خالف السعد فيه، هذا كله في شأن القدرة الحادثة، المقيدة ، المحدودة ، أما القدرة القديمة الكاملة ، الشاملة ، والتي لها مطلق الكمال والتأثير ، فلا يستحيل في حقها أي ممكن ، فهو، سبحانه وتعالى، قادر على الإعادة ، كما قدر على الابتداء، ولذلك يستدل بإيجاده تعالى ابتداء ، على إمكان الإعادة ٠ كما في قوله تعالى ﴿وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال

---

(١) نهاية الأقدام : ص ٧٢ ٠

(٢) انظر كلام القاضي عبدالجبار في المراجع السابقة ٠

من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون﴾(٢) ، وقوله تعالى :﴿إنه يبدؤ الخلق ثم يعيده﴾(٣)، وقوله تعالى :﴿قل هل من شركائكم من يبدؤ الخلق ثم يعيده قل الله يبدؤ الخلق ثم يعيده فأنى تؤفكون﴾(٤)، وقوله تعالى : ﴿يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده﴾(٥)، وقوله تعالى : ﴿فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة﴾(٦)٠

وإنما صح الاستدلال بالابتداء على جواز الإعادة لكونها من متعلقات القدرة القديمة الكاملة ، التي لايمتنع عليها شيء من الممكنات البتة ، وقياس القدرة الحادثة على القدرة القديمة قياس مع الفارق ، وهو ظاهر لكل عاقل ٠

* ويمكن نقض هذا الدليل بالقول بجواز تعلق قدرة العبد بالإعادة ، وذلك إذا ما مكّنه الله، تعالى، من ذلك ، كأن يخلق الله، تعالى، فينا قدرة مخصوصة تصلح لهذا التعلق ٠ وهذا أمر، وإن لم نشاهدة، ولم يقع بحكم المشاهدة، والضرورة العادية ، إلا أنه غير ممتنع في حقه، تعالى ، كما أنه، تعالى، أقدرنا على أشياء مخصوصة ، دون أشياء أخرى ، كتمكينه، تعالى، إيانا على الابصار في النور، دون الظلمة ، ومكّن بعض الحيوانات والحشرات على الإبصار في الظلمة، دون النور ٠ فهو سبحانه، وتعالى، خالق قُدَر مخلوقاته ، وهبهم إياها على تفاوت منهم ، حسب ماهياتهم ، وأعمارهم ، وأطوالهم ، وأحجامهم ، فليست قدرهم متساوية في القوة، والشدة ، وحسن الأداء٠

* ومراد السعد من المقدمتين اللتين سلم بهما الخصم هما : الأولى : امتناع الإعادة ، والإخرى :إمكان الشيء من لوازم ماهيته ٠

---

(١) سورة يس ، الآيتان ٧٨ ، ٧٩ ٠
(٢) سورة الأعراف ، الآية ٢٩ ٠
(٣) سورة يونس ، الآية ٤ ٠
(٤) سورة يونس ، الآية ٣٤ ٠
(٥) سورة الأنبياء ، الآية ١٠٤ ٠
(٦) سورة الإسراء ، الآية ٥١ ٠

نقد الدليل السابع : استدل به بعض متقدمي ومتأخري المتكلمين(١)

وبعض المتكلمين يقرن مع إيجاد «المثل»، إيجاد «الضد»، بل وإيجاد كل شيء ممكن كما في الدليل الثامن ، االآتي ٠

قيل : إن الأستاذ أبا بكر بن فورك كان مع الصاحب بن عباد ، وكان يعتقد شيئا من مذهب القدرية ٠ فأخذ «سفرجلة» وقطفها من الشجرة ، وقال له : ألست أنا قطعت هذه السفرجلة ؟ فقال له الأستاذ : إن كنت تزعم أنك خلقت هذه التفرقة فيها فاخلق وصلها بالشجرة ، حتى تعود كما كانت ، فبهت ابن عباد وتحير ، ولم يقدر على جواب(٢)٠

قال الباقلاني : بلغني أن بعض القدرية وقف على إحدى رجليه وشال الأخرى وقال : ألستُ أنا رفعتُ هذه وحططت هذه ؟ فقال له بعض أهل السنة : إن كنتَ تزعم أنك خلقت الشيل في هذه المُشَالة ، فاخلق الشيل في الأخرى، حتى تصير مشالة معها ، فبان له الحق ، فرجع عن قوله الباطل(٣)٠

وضعف هذا الدليل يعلم من نقد الدليل الذي قبله . ويزاد في نقده أنه مبني على علم الموجِد بتفاصيل فعله ، إذ الإتيان بالمثل لايكون إلا مع العلم التام بالتفاصيل ، ومِن ثَمَّ محاكاته والإتيان بمثله، وقد تقدم ضعف هذا الدليل . على أن الإتيان بالمثل ممكن ، كما إذا نطق أحدنا حرفا ، مثل «الباء» ، فإنه يمكنه أن يأتي بها مرارا، ومثله في الإرادة ، فإنه إذا أراد شيئا مرة يمكنه أن يريده مرات أخرى، والإرادات متماثلة لتعلقها بمتعلق واحد .

---

(١) انظر : التوحيد للماتريدي : ص ٢٢٩ ، ص ٢٥٣ ، الإرشاد : ص ١٩٢ - ١٩٣ ، الغنية في أصول الدين : ص ١١٩ ، نهاية الأقدام : ص ٨٣ ٠
وانظر نقد القاضي عبد الجبار له في : المغني ، المجلد ٣ : ج ٨ ص ٢٧٨، المحيط بالتكليف : ص ٤١٢ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٣٧٨ ٠

(٢)،(٣) انظر : الإنصاف : ص ١٤٨ ٠
وجاء في كتاب عقلاء المجانين لابن حبيب : ص ٣٠٩ هذه الطرفة، قال : كانت مناظرة في مسجد الكرخ بين رجلين ، أحدهما معتزلي ، والآخر جبري، قد احتوشهما الناس ، فمر بهم مجنون معروف بالجنون ، فقال : ماهذه الزحمة ؟ فذكروا له القصة ، قال : فمن المعتزلي منهما؟ فأشاروا إليه ، فقال : ياهذا أنت القائل: إنك مخير بين فعلين، إن شئت فعلت أحدهما، دون الآخر ؟ قال : نعم، قال : فاخر ولا تبل ، والأمر على ما تقول فتعجب الناس من قوله ٠

وعلى فرض امتناعه، استقلالا، في حق العبد ، فإن الله، تعالى، قادر على أن يخلق فيه القدرة على الإتيان بالأمثال والاضداد ، كما منحه القدرة على الإتيان بما أقدره عليه ، سواء بسواء(١)٠

نقد الدليل الثامن :- استدل بمثله بعض متقدمي المتكلمين ومتأخريهم(٢)٠

وهذا الدليل ضعيف جدا، وضعفه يعلم مما تقدم ، كما في الدليلين السابقين٠

ويزاد هنا في نقده أن هذا الدليل مبني على زيادة الوجود على الماهية ، وأن تفاوت الممكنات في ماهياتها ، لا في وجوداتها، بل الوجود أمر مشترك، لاتفاوت في الممكنات فيه ، لذا فالقول بتعلق القدرة الحادثة ببعض الوجودات يستلزم القول بوجوب تعلقها بالكل ، إذ تخصيص البعض بالتعلق، دون البعض، ترجيح بلا مرجح ، فهو مجرد تحكم ٠ والتفريق بين الوجود والماهية ، والحكم بأن القدرة تتعلق بالوجودات ، دون الماهيات، يستلزم شيئية المعدوم (٣) وأن الماهيات غير مجعوله ٠ وإنما توجب قيام الدليل على هذه المقدمات ، مع كون المصحح للمقدورية هو الإمكان أو الحدوث- كما قال السعد- لأن مجرد الإمكان، أو الحدوث، لايستلزمان تعلق القدرة بكل ممكن، أو حادث ، متى ما صح تعلقها بالبعض ، وذلك لكون الممكنات أو الحوادث، من حيث هي ممكنات، أو حوادث، متفاوتة في الماهيات ، فلخصوصية بعض الماهيات صح تعلق القدرة بها، دون البعض الآخر ، فدفعا لهذا الاعتراض ، أقيم الدليل على تلك المقدمات ، وهو أن وظيفة القدرة التعلق بالوجود دون الماهيات ٠

---

(١) انظر نقد القاضي عبد الجبار له في المراجع السابقة ٠

(٢) انظر : التوحيد للماتريدي : ص ٢٣٣ ، الإرشاد : ص ١٩٣ ، الغنية في أصول الدين : ص ١١٩ ، نهاية الأقدام : ص ٧٠ - ٧٢ ، المطالب العالية : ج ٩ ص ٩١ - ٩٣ ، غاية المرام : ص ٢١٥ - ٢١٧ ٠

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ٩٢ ٠

غير أن هذه المقدمات غير مسلمة إطلاقا ، أما شيئية المعدوم فأهل السنة، بما فيهم الأشاعرة، والماتريدية ، ومعهم السعد ، على بطلانها ، وأما زيادة الوجود على الماهية ، فالخلاف فيه عريض، ولايمكن إقامة الدليل على الطاعن فيها، وأما كون وظيفة القدرة هو إعطاء الوجود دون الماهية ، فهذا مما يعلم بطلانه عقلا ، وإن خالف فيه من خالف ، بل الصحيح أن القدرة متى ما تعلقت بالشيء ، فهي تتعلق به من حيث هو شيء، معلوم الحقيقة، والماهية ، ذهنا ، فإذا خرج إلى حيز الوجود ، فالذي تحقق منه هو الماهية الجزئية المتعينة ، وهو المسمى بالوجود ، أي وجود ذلك الشيء الجزئي، فالحق أن الماهية والوجود الجزئيان شيء واحد لايتحقق أحدهما دون الآخر ·وقد تقدم مثل هذا الكلام، وهو كون الوجود عين الماهية أو لا(١)

وبذا يعلم بطلان هذا الدليل ، إذ يجوز أن يكون لماهية بعض الممكنات والحوادث أثر ومدخل في خصوصية هذا التعلق للقدرة الحادثة ·

كما يجوز أن يكون لخصوصية القدرة الحادثة نفسها أثر في خصوصية التعلق، كما مر بيانه في نقد الدليل السادس ·

كما أن هذا الدليل منقوض بالكسب ، فالذي يلزم منه يلزم منه، لجريان الدليل فيه، أو التزام كون الكسب لا أثر له في الإيجاد البتة ، فيكون حاصل الدليل الجبر المطلق ·

---

(١) انظر : ج٤ ص ١٣٦٩-١٣٧٢ من البحث .

أما دعوى الشهرستاني في رده على هذا الاعتراض بعدم لزوم النقض بالكسب،، وذلك لعدم إثبات عموم التعلق ، ولا جهة التأثير بالوجود، والحدوث ، لحقيقة الكسب (١) ، فيلزم منه أن لايكون للكسب أي تأثير إطلاقا ، فيكون مؤدى هذا الدليل ، والقول بالكسب ، هو الجبر المحض ، كما ذكرت ، لأنه إذا لم يكن متعلق الكسب الإيجاد، أو التأثير، إطلاقا ، فالقول به ونفيه سيان ٠

نقد الدليل التاسع : هو من أدلة الماتريدي(٢) ، وبعض متقدمي المتكلمين ومتأخريهم(٣)٠

ويقال : إن الثنويه أوردت على ضرار بن عمرو هذا الدليل ، في مناظرته لهم في أن الشرور من الله، تعالى، وليست من الشيطان ٠ فأوردوا عليه هذا ، فسلم بمذهب أهل السنة ، وحاججهم على أنه، تعالى، كما خلق من الأشياء ماهو خسيس ، خلق كذلك ماهو شريف (٤)٠

وهذا الدليل كالأدلة السابقة ، في غاية الضعف ، وهو إلزامي على المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين ، أما من لايلتزم ذلك ، فلا يمكن الاحتجاج به عليه، إذ لو لم يكن في أفعال العباد جهة محسنة ومقبحة من ذاتها ، بل كان ذلك من الشرع ، فلا يمكن الحكم بوجود هذا التفاضل بين بعض أفعال العبد ، وبعض أفعال الله، تعالى ، وعندها لايمكن القول بأن بعض أفعال العبد أفضل وأشرف من بعض أفعال الله، تعالى ٠ يبين ذلك أن التأثير بإيجاد الأشياء من حيث هو تأثير ، مع القول بانتفاء الحسن والقبح العقليين ، يجعل حقائق الأشياء متماثلة، من حيث وجودها وشرفها ، وفضلها ، فلا يمكن الجزم بتفضيل فعل على فعل، وموجـود على

---

(١) نهاية الأقدام : ص ٧٢ ٠

(٢) انظر : التوحيد له : ص ٢٣٤ ٠

(٣) انظر : الإرشاد : ص ١٩٧، الغنية في أصول الدين : ص ١٢١، المطالب العالية : ج ٩ ص ٧٣ - ٧٤ ٠

وانظر نقده في : المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثالث : ج٨ ص ٢٩٠ - ٢٩٢، المحيط بالتكليف : ص ٤١٥ ٠

(٤) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٤١٥ ٠ غير أن القاضي عبدالجبار لم يرتض هذا منه ، فحكم بجهله ، والحق أنه أولى بوصف الجهل منه ٠

موجود ، إلا بحكم الشارع ووصفه ، ومعلوم أن الأوصاف أمور اعتبارية ذهنية ، إضافية ، فهي عدمية ، فلم يكن تعلق قدرة العبد في إيجاد الوصف ، بل إيجاد الماهية ٠

كما يمكن أن يعترض على هذا الدليل ، بأنه مبني على القول بوجود الشر والقبح الصرف ، الخالص ، في الوجود ٠ وقد تقدم بطلان هذا الرأي في مبحث القدرة(١)، حيث بينت هناك أن الشر والقبح إضافيان ، وأنه ليس في الوجود ماهو شر محض، لأن الشر المحض هو العدم ٠ فليس في فعل الله، تعالى، ماهو قبيح وشر، يكون قبحه وشره محضا ، أما عند المعتزلة ، فلأنه لايفعل القبيح ، بل كل ما يفعله ففيه مصلحة ومنفعة (٢) ، والمنافع متفاوته، كما سيأتي ذكره .وأما الأشاعرة ، فلأن كل ما دخل في الوجود من فعله فهو حسن ، ليس في فعله القبيح والشر البتة ٠ فقد وقع الاتفاق على أنه، تعالى، لايفعل القبيح ٠

وبذا تبطل دلالة الدليل ٠

على أن كل ماخلقه الله، تعالى، من المؤذيات والشرور ، وإن كان ظاهر أمرها كذلك ، إلا أن فيها من المنافع والمصالح ما لايعلمه إلا الله، تعالى ٠ فمن أين حصل الجزم بأن فعل العبد أشرف من فعل الله، تعالى ، غاية الأمر أن فعل الإيمان الذي يحصل في العبد - على فرض القول بتأثيره وإيجاده - إنما اكتسب صفة الفضيلة والشرف لعود النفع به عليه ، لأنه لايرجع بالنفع فيه على الله، تعالى ، فهو، تعالى، الغني الحميد، كما لايرجع بالنفع فيه على أحد من الخلق ٠ فإيمان زيد إذا كان مما يستحق به الثواب ، خير له من القردة والخنازير، لا محالة ، والنفع بالقردة والخنازير عام لسائر المكلفين من جهة الاعتبار وغيره ، وهذا الإيمان يختص المؤمن بالانتفاع به٠ وليس يقتضي إذا كان فعل العبد أنفع له من فعل الله تعالى ، أن يؤدي إلى نقص فيه ، ألا ترى أن زيدا قد ينفعه الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، بدرهم واحد،

---

(١) انظر : ج٣ ص ١٠١٣-١٠١٤من الرسالة ٠

(٢) انظر : المغني في أبواب التوحيد، المجلد الثالث : ج ٨ ص ٣٢٢ ٠

وينفعه واحد من العامة بألف درهم · فيكون هذا أنفع له ، ولايؤدي إلى نقص في حال الرسول ، صلى الله عليه وسلم(١)·

على أن هذا الدليل منقوض بالكسب ، أيضا ، لجريان الدليل فيه ·

نقد الدليل العاشر والحادي عشر : - هذا الدليلان ذكرهما بعض الأئمة(٢) وهما من أصح الأدلة وأقواها، عند أهل السنة والجماعة، على كون أفعال العباد الاختيارية بخلق الله، تعالى ·

وكان من المفترض أن يوردهما السعد ضمن الأدلة السمعية ، لأن مستند الإجماع السمع · وحكاية السعد الإجماع في هذين الأمرين حق ، فقد أجمعت الأمة، قبل ظهور أهل الأهواء وبعدهم، على أن أفعال العباد، كلها بجميع تفاصيلها، من خلق الله، تعالى، وتقديره وقضائه (٣)·

وقد وردت أحاديث صحاح ثابتة إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، تدل على هذين الأمرين ، أعني سؤال العبد ربه سبحانه، وتعالى، أن يرزقه الإيمان والطاعة ، ويجنبه الكفر والمعصية · والآخر حمد الله تعالى، وشكره على نعمة الطاعة والإيمان، والعصمة من المعصية والكفران ·

فمن النوع الأول ، قوله صلى الله عليه وسلم : « اللهم إني أسألك الهُـــدَى

---

(١) انظر نقد القاضي عبد الجبار في كتابيه السابقين ·

(٢) انظر هذا الاستدلال في : الإرشاد : ص ١٩٥ - ١٩٦، الغنية في أصول الدين: ص ١٢٠ ·

(٣) انظر حكاية إجماع الأمة على هذا المطلب في :- رسالة الثغر : ص ٧٣ ، ص ٧٥، مقالات الإسلاميين : ص ٢٩١ ، الشريعة للآجري : ص ١٤٩ - ١٥٢، الإنصاف: ص ١٤٤ ، ص ١٤٧ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٣٨ - ٣٣٩ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٣٤ وما بعدها ، الاعتقاد للبيهقي : ص ١٦١ - ١٦٣ ، الإرشاد: ص ١٨٧ ، ص ١٩٥ - ١٩٦ ، شرح صحيح مسلم للنووي : ج ١ ص ١٥٥، شفاء العليل : ص ٤٩ ، فتح الباري : ج ١ ص ١١٨ ، ج ١١ ص ٤٧٨ ·

ومعلوم أن هذه المسألة وإن كانت مجمع عليها ، إلا أنها ليست بمعلومة من الدين بالضرورة، فلا يلزم من إنكارها كفر من أنكرها·

والتقى والعفاف والغنى»(١)، وقوله، صلى الله عليه وسلم : «اللهم اقسم لنا من خشيتك ماتحول به بيننا وبين معصيتك ، ومن طاعتك ما تبلغنا به جنتك»(٢)، وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «اللهم مُصَرِّف القلوب صَرِّف قلوبنا على طاعتك»(٣) .

ومن النوع الثاني ، قوله صلى الله عليه وسلم : «اللهم أطعمت وسقيت ، وأغنيت وأقنيت ، وهديت وأحسنت ، فلك الحمد على ما أعطيتَ»(٤) .

وقوله، صلى الله عليه وسلم : «من قال حين يصبح : اللهم ما أصبح بي من نعمة فمنك وحدك، لاشريك لك ، لك الحمد، ولك الشكر ، فقد أدى شكر يومه»(٥) . والأحاديث في هذا الباب كثيرة .

والقدرية يفسرون كل ذلك باللطف الإلهي ، والمراد به ذلك الفعل الذي إذا ما تفضل به الرب، جلا وعلا ، اختار العبد الإيمان عنده ، وتمكن من فعل الطاعة والإيمان بمحض اختياره(٦) .

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ،كتاب الذكر والدعاء ، باب التعوذ من شر ماعمل : ج ٢ ص ٤٨١، والترمذي ، كتاب الدعوات ، باب : ج ٥ ص ١٨٤ ، عن عبدالله بن مسعود .

(٢) أخرجه الترمذي ، كتاب الدعوات ، باب : ج ٥ ص ١٨٩ - ١٩٠، والحاكم في المستدرك : ج ١ ص ٥٢٨ عن ابن عمر، وصححه ، ووافقه الذهبي .

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب القدر ، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء: ج ٢ ص ٤٥٧، عن عبدالله بن عمرو بن العاص . وقد تقدم تخريج مثله ج٤ ص ١٤٦١ من البحث .

(٤) أخرجه ابن السني في عمل اليوم والليلة ، باب مايقول إذا أكل : ص ١٧٥، وعزاه كل من النووي وابن حجر إلى النسائي في الكبرى ، أيضا ، عن رجل خدم النبي، صلى الله عليه وسلم . وحكم النووي بحسن إسناده ، وابن حجر ، بصحة الحديث .

انظر : الأذكار : ص ٣٢٩ ، الفتوحات الربانية : ج ٥ ص ٢٣٦ .

(٥) أخرجه أبوداود في سننه ، أبواب النوم ، باب مايقول إذا أصبح : ج ٢ ص ٦٦٦ عن عبدالله بن غنام البياضي ، وهو صحيح على شرط أبي داود لأنه لم يضعفه .

(٦) انظر : المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثالث : ج ٨ ص ٣٠٤ .

ومن هنا يظهر أن تشريك السعد هذين الدليلين مع بقية الأدلة العقلية السابقة في الضعف، غير صحيح ، لعصمة سلف الأمة وخلفها من أهل السنة والجماعة، الإجماع على باطل ، للزوم ضلال الأمة أجمع ، وقد قامت الدلائل في مباحث سابقة على أن إجماع الأمة من أهل السنة والجماعة حجة متبعة ، لامجال للحيد عنه . ثم إن إجماعهم في هذه المسألة على أمر ليس بمعلوم من الدين بالضرورة ، حتى يلزم المخالف المتأول ، الكفر ، فيما لو خالف هذا الإجماع . بل غايته الابتداع والضلالة. نسأل الله العصمة، بمنه وفضله .

* أما قول السعد في نصه الأخير بعد تلك الأدلة : «ولايخفى ما في الوجوه المذكورة ... والأولى التمسك ... وإجماع أهل الحق من الأمة ...

فنجده هنا يشير إلى قضية جزئية، لا نوافقه عليها ، وهو دعواه أن الإجماع المثبت، والذي هو حجة أهل الحق ، لايستمد حجيته من محض الإجماع ، بل على أن إجماع الأمة كان عن أدلة قاطعة ، وإن لم نعرفها على التفصيل . مبررا هذا القول بأن الحقائق العقلية ، لاتثبت بمحض الإجماع .

لانوافق السعد، لأن مستند الأمة في كون الله، تعالى، خالق أفعال العباد، ليس محض الإجماع ، بل الإجماع وقع عن أدلة سمعية مستفيضة ، من الكتاب والسنة ، كالأدلة التي ذكرها بنفسه . كما أنه في المقابل لم يكن إجماعهم عليه يدل على أن لهم أدلة قاطعة فيه ، وإن لم نعرفها على التفصيل . ذلك لأنه لو كان لهم أدلة قاطعة عليه لبلغتنا. فكأن السعد يحيلنا هنا على مجهول .

ثم نص السعد يفيد إدراج «خلق أفعال العباد» ضمن الحقائق العقلية ، لذا ادعى القول بأن إجماعهم وقع عن قاطع لانعلمه على التفصيل . ومعلوم أن القاطع الذي يعنيه هو القاطع العقلي ، لكون الأدلة السمعية متعارضة ، كما سبق ، ولأنه أتى بجملة منها تدل على خلق أفعال العباد بقدرة الله، تعالى ، وهو قد أنكر العلم بها ، فعلم أنه لم يقصد الأدلة السمعية . بل الأدلة العقلية .

والحق أن هذه المسألة ليست مسألة عقلية صرفة ، طريق ثبوتها العقل الصرف،

كوجود الله، تعالى ، وكونه، تعالى، قادرا، عالما ، وإثبات النبوة ، وغير ذلك من المسائل التي لو كان مستند ثبوتها السمع للزم الدور، كما هو معلوم(١) فلا يصلح الإجماع ، سواء المحض ، أو المستند إلى أدلة سمعية ، للاستدلال به عليها٠

بل هذه المسألة ، كبعض مسائل العقيدة المتقدمة (٢)، ليس طريق ثبوتها والنظر فيها العقل الصرف ، فليست هي من العقليات المحضة ، ولا من السمعيات المحضة ، بالاتفاق ٠ بل فيها مدخل من هذا وذاك ، فلما وجدنا الأدلة العقلية متكافئة لقوة النزاع فيها ، صرنا إلى السمع ، ولما تبين أن الأدلة السمعية فيها نزاع، أيضا ، والنزاع فيها قوي ، كما تقدم ، كان الفاصل في المسألة الإجماع ، إذ إجماع السلف والخلف، من أهل السنة والجماعة، على أحد الرأيين المتنازع فيهما ، يكسب هذا الرأي الحجية ، وذلك بالتأكيد الجازم على أن هذه المسألة المتنازع فيها ، الرأي الحق فيه هذا ، دون ذاك ، فالذي أكسب هذا الرأي الحجية هو الإجماع ، لعصمة الأمة عن الإجماع على باطل ٠

فالحق أن إجماعهم لم يكن عن قاطع لم نعلمه على التفصيل ، لأنه لو كان عن قاطع لبلغنا ، ومن ثم استغني به عن الإجماع ٠

والحق أن الإجماع في العقليات المتنازع فيها واقع وثابت ، لأنه مبني على أدلة سمعية ، وإن كان فيها نزاع ، إذ ليس من شرط الإجماع أن تكون أدلته قطعية ٠ لكن الإجماع نفسه يكسب الأدلة صفة القطع بأن الحق من الآراء هو هذا ٠ والله أعلم٠

---

(١) انظر : المحصول : الجزء الثاني ، القسم الأول : ص ٢٩١ ٠

(٢)

*** نقد استدلال بالأدلة النقلية :-**

في بداية عرض الأدلة النقلية مهد السعد لمسألة مهمة ، وهي صحة الاستدلال بها على هذا المطلب ، وذلك بمنع لزوم الدور ، فيما لو حصل الاستدلال بها ، وأراد بهذا الرد على المعتزلة المانعين من الاستدلال بالأدلة النقلية، استنادا إلى لزوم الدور.

ونحن نجد مثل هذه الشبهة عند القاضي عبد الجبار ، فهو يرى أن العبد لو لم يكن هو المحدث لأفعاله الاختيارية ، لم يصح منه إثبات الصانع ، ولو سلم إمكان اثبات الصانع ، لم تثبت حكمته ، ليصح الاستدلال بخطابه ، إلا مع القول بأنه، تعالى ما لايختار شيئا من القبائح ، وإلا فلا أمان من أن يكون كلامه كذبا وباطلا(١)

فهذه الشبهة مركبة من وجهين من الاستدلال : الوجه الأول لزوم الدور، والوجه الثاني لزوم الكذب في كلامه، تعالى . أما الوجه الأول فوجه الملازمة فيه متحققة بين إحداث المحدث منا لأفعاله ، وإثبات الصانع ، ذلك أن طريق معرفة إثبات المحدث في الغائب مبني على إثبات المحدث في الشاهد، وهم العباد، استنادا إلى قياس الغائب على الشاهد، وبمعنى آخر : إن طريقنا إلى إثبات الصانع هو أن نقول : أفعالنا إنما افتقرت إلينا بسبب حدوثها ، فإذا كان العالم محدثا وجب افتقاره إلى الفاعل ، ومعلوم أن بناء هذا الدليل على افتقار أفعالنا إلينا. فإذا لم نثبت للشاهد صنعا وإحداثا امتنع معرفة الصانع (٢) ، فكيف يمكن الاستدلال بكلام من لم يُعْلَم ، فحينئذ، لايمكن الاحتجاج بالسمع على خلق الله، تعالى، لأفعال العباد. فيلزم منه توقف حكم أفعال العباد، على كلامه ، تعالى، الموقوف على وجوده ، الموقوف على أفعال العباد،وهو دور.

---

(١) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٤١٩ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٣٨١، وانظر هذه الشبهة عند الرافضة ، ورد ابن تيمية عليها في منهاج السنة : ج ٣ ص ٩١ وما بعدها.

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١١٩ .

أما الوجه الثاني فالملازمة متحققة فيه، بين، إثبات تعلق قدرة الله، تعالى، بخلق القبائح والشرور ، وبين امتناع الاستدلال بالسمع على هذا المطلب ، وهو أنه إذا جاز خلق الله، تعالى، للقبائح والشرور ، فمن الجائز أن يظهر المعجزة على الكذابين، فلا يقع الثقة في كلامه، تعالى ، ومن الجائز عليه الكذب في نفس كلامه ، والذي منه خلق أفعال عباده · فلا يقع الأمان من هذا، إلا بالتزام نفي خلقه للقبائح والشرور · وهذا إلزام ليس فيه دور ، بخلاف الأول ·

وقد كان جواب السعد عن هذه الشبهة من وجهين : الأول انتفاء تلك القوادح من كونه تعالى يظهر المعجزة على يد الكاذب ، أو أنه يكذب أو يلبس في كلامه، وأن انتفاء هذه الأمور من قبيل العاديات الضرورية ، بمعنى أن الله، تعالى، قادر على الكذب والتلبيس وإظهار المعجزات على أيدى الكذابين ، لكن سبحانه، وتعالى، لايفعل ذلك لكونه حكيما ، عليما ، لايصدر عنه الكذب لتنزه عن فعل ذلك بعباده ، مع اقتداره عليه ، فإن هذا أدعى للكمال ، وأليق بجناب جلاله ، إذ المدحة إنما تتحقق له، تعالى، عند تنزهه، تعالى، عن الكذب مع اقتداره عليه ، كالحال في تنزهه تعالى عن الظلم ، مع اقتداره عليه ، كما سبق فيما مضى ·

ومن هذا يعلم أن هناك أشياء كثيرة ممكنة من ذاتها ، وجائز على قدرة الله، تعالى، أن تتعلق بها ، كخلق بشر يمشون بيننا ليسوا من أب ، ولا أم ، كالحال في خلق آدم، عليه السلام · وليس لأحد أن ينكر تعلق قدرة الله، تعالى، بهذا الأمر ، حتى المعتزلة أنفسهم ، لاينكرون هذا ، لوقوعه بالفعل · لكن كل عاقل يقضي بحماقة وجهالة من يقول إنه، تعالى، خلق بشرا بعد آدم من غير أب وأم ، أو أن زيدا من الناس مخلوق من غير أب أم استنادا إلى جواز تعلق قدرته، تعالى، به ·

وهذا هو الحال بالنسبة لمسألتنا، فهي من قبيل العاديات الممتنعة، بحكم الضرورة العادية، لا العقلية ·

والوجه الآخر : مبني على تسليم الخصم ، وهم المعتزلة ومن وافقهم ، بحجية الكتاب والسنة ، لذهابهم إلى منع تعلق قدرته، تعالى، بالقبائح والشرور ، وحينئـــــذ

فالأدلة السمعية لازمة عليهم باقرارهم(١)

وجواب السعد في كلا الوجهين موجه إلى الوجه الثاني من كلام المعتزلة فقط، بينما لم يتعرض لذكر صورة الوجه الأول لدفعه ، مع تنصيصه على دعواهم لزوم الدور والوجه الذي أبطله السعد ،لادور فيه ، وإنما الدور في الوجه الأول الذي بينت صورته.

والحق أن الوجه الأول من كلام القاضي عبد الجبار لايعد سوى شبهة ضعيفة، لايمكن الركون إليها، والاطمئنان بها، للحكم بصحة لزوم الدور منها٠

فمن غير المسلم به احتياج قضية إثبات الصانع إلى هذا الدليل - أعني استناد أفعال العباد إليهم وحدوثها بإحداثهم - ذلك أن افتقار الحادث إلى المؤثر إما أن يكون معلوما ، أو لايكون ، فإن كان معلوما لزم من العلم بكون العالم محدثا العلم بافتقاره إلى المؤثر من غير حاجة إلى توقفه على افتقار أفعالنا إلينا ، وإن كان غير معلوم، لم يلزم، من مشاهدة وقوع أفعالنا عقيب تصورنا، ودواعينا، وقوعها ٠ لاحتمال أن تلك الأفعال وقعت عندها ، لا بها ، ولا بشيء آخر ، بل حدثت على سبيل الاتفاق(٢)٠

وبمعنى آخر ، نقول : إنه لايلزم من خلق الله، تعالى، أفعالنا ، وحدوثها منا، على سبيل المحلية ، بطلان القاعدة العقلية المشهورة ، «افتقار الحادث إلى المحدث» لأن صحتها من حيث هي قاعدة كلية لاصلة لها بالتعلقات الجزئية ، فعلى أي وجه كان الحدوث ، كان ذلك دالا على لزوم هذه القاعدة وجريانها فيه ، فبمجرد رؤيتي لحادث مخصوص ، مباشرة ينساق الذهن إلى التسليم بأن لهذا الحادث المخصوص محدثاً ، سواء كان بإحداث زيد، أو عمرو ، أو بكر ، وسواء كان بإحداث الخلق ، أو بإحداث الخالق ، فكما نسلم نحن بوجود المؤثر عند حصول الأثر منا ، وهذا المؤثر هو نحن بأشخاصنا ، كذلك يلزم وجود المؤثر، فيما لو وقع بخلق الله تعالى ذلك فينا، ويكون المؤثر هو الله، تعالى ، والدال على المؤثر وهو الله تعالى ، هو الملزوم ، وهو الأثر ٠

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١٣٢ ٠

(٢) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١١٩ - ١٢٠ ٠

فالقضية العامة الكلية وهي «افتقار الحادث إلى المحدث» لا شأن لصحتها، من حيث هي، بالتعلقات الجزئية ، بل هي صادقة بمجرد الإحداث والكون في الوجود٠

فمن هنا يتضح بطلان هذه الشبهة ٠

* أما بخصوص تفاصيل الأدلة التي أتى بها للاستدلال على هذا المطلب ، فهي أدلة أهل السنة ، وسلف الأمة وخلفها، على تفرد الله، تعالى، بخلق كل شيء، حتى أفعال العباد الاختيارية (١)٠ ولعل السعد استفادها عن الرازي ، كما في المطالب العالية ، وغَيَّر في عناوينها، وترتيبها، بعض الشيء٠

ولا شك أن بعض هذه الأدلة ، سواء من الكتاب أو السنة ، نص صريح في الدلالة ، وبعضها ظاهر الدلالة ، وبعضها محتمل ، فسوف أتناول بالنقد من أدلة السعد أظهرها، وأقواها في الدلالة ، سواء بطريق التنصيص على خلق أفعال العباد ، أو بطريق العموم الشامل لأفعال العباد، وغيرها ٠ وما عدا تلك الأدلة فلن أتعرض له بالنقد ، لأن الحكم على القواطع يغني ، وبثبوت دلالتها، أو انتفائها يجرى الحكم على بقية الأدلة ٠

نقد الأدلة الناصة على خلق أفعال العباد: استدل السعد بدليل واحد من الكتاب، ودليلين من السنة من هذا النوع ٠ أما دليل الكتاب فهو قوله، تعالى : ﴿والله خلقكم وما تعلمون﴾(٢)٠ وهذه الآية مما استدل بها أهل السنة على مذهبهم

---

(١) انظر استدلال أهل السنة بمثل الأدلة التي أوردها السعد في :-
الإبانة : ص ١٨١ وما بعدها ، ص ٢٢٥ وما بعدها ، اللمع : ص ٦٩ ، الإنصاف : ص ١٤٤ - ١٤٧ ، ص ١٥٧ - ١٦١ ، الشريعة : ص ١٥٢ وما بعدها، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٣٨ وما بعدها، أصول الدين : ص ١٣٦، الاعتقاد : ص ١٣٢ وما بعدها ، ص ١٤٢ وما بعدها ، الإرشاد ص ١٩٨ - ٢٠٠ ، لمع الأدلة: ص ١٠٦ - ١٠٧ ، الغنية في أصول الدين : ص ١٢١ - ١٢٢ ، قواعد العقائد : ص ١٩٣ - ١٩٤ ، الحجة في بيان المحجة : ج ٢ ص ١٣ وما بعدها ، المطالب العالية : ج ٩ ص ١٣٥ ، شفاء العليل : ص ٥٣ - ٦٥ ، شرح الطحاوية : ج ٢ ص ٦٤٣ وما بعدها٠

(٢) سورة الصافات ، الآية ٩٦ ٠

في خلق أفعال العباد ، ونفى القدرية دلالتها على مدعى أهل السنة من جهة ، ومن جهة أخرى قالوا بدلالتها على خلاف مدعى أهل السنة (١)٠

وهذا الخلاف في دلالة هذه الآية ناشيء من إعراب كلمة «ما»، هل هي «مصدرية» ، منسبكة بالفعل الذي بعدها بالمصدر ، أو «موصولة» بمعنى الذي ، وتكون الصلة ، وهي الفعل، مشتملا على عائد يعود عليها ٠ فيكون المعنى على الأول «وعملكم»، وعلى الثاني «والذي تعلمونه» أي من الأصنام وغيرها٠

الحق أن نظم الآية محتمل لهذا وذاك ، وقد صرح جمع من علماء أهل السنة احتمال الآية هذين التوجيهين ٠ لكن بعضهم اختار الرأي الثاني، كابن جرير الطبري(٢)، وابن تيمية(٣)، وأبي حيان الغرناطي(٤)، والآلوسي(٥) وغيرهم(٦). وبعضهم اختار الرأي الأول، كمكي بن أبي طالب (٧)، وابن الأنباري(٨)، والعكبري(٩)، والقرطبي(١٠)، وأبي البركات النسفي(١١)، وابن كثير(١٢)٠

---

(١) استدلالهم بالآية على خلاف مدعى أهل السنة مأخوذ من قوله تعالى: «تنحتون» و«تعملون» حيث نسب الفعل إليهم ٠ وأما نفيهم مدعى أهل السنة فظاهر من جعلهم «ما» موصولة ، وحتى على فرض كونها «مصدرية» فلا يفيد المدعى ، لأن العمل قد يراد به المعمول ٠

انظر : الكشاف : ج ٣ ص ٣٤٥ - ٣٤٧ ، متشابه القرآن ، القسم الثاني : ص ٥٨٠ - ٥٨٧، تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ٣٥٤ ، المغني ، المجلد الثالث : ج ٨ ص ٣٠٨ - ٣٠٩، المحيط بالتكليف : ص ٤١٩، شرح الأصول الخمسة : ص ٣٨٢ - ٣٨٣، وانظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١٥٥ ، التفسير الكبير : ج ٢٦ ص ١٤٩ - ١٥٠ ، شرح المقاصد : ١٣٣/٢ ٠

(٢) انظر : تفسيره : ج ٢٣ ص ٧٥ ٠

(٣) انظر:مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٧٩، ص ١٢١، رسالة الإرادة والأمر ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج١ ص ٣٥٩،منهاج السنة : ج ٣ ص ٢٥٩ - ٢٦٠ ، ص ٣٣٦ ٠

(٤) انظر : البحر المحيط : ج ٧ ص ٣٦٧ ٠

(٥) انظر : روح المعاني: ج ٢٣ ص ١٢٦ ٠

(٦) انظر على سبيل المثال : إعراب القرآن للنحاس : ج ٢ ص ٧٥٩ ٠

(٧) انظر : مشكل اعراب القرآن : ج ٢ ص ٦١٥ - ٦١٦ ٠

(٨) انظر : البيان في غريب إعراب القرآن : ج ٢ ص ٣٠٦ ٠

(٩) انظر : إملاء مامن به الرحمن : ج ٢ ص ٢٠٧ ٠

(١٠) تفسير القرطبي : ج ١٥ ص ٩٦ ٠

(١١) تفسير النسفي : ج ٣ ص ١٦٨ ٠

(١٢) تفسير ابن كثير : ج ٧ ص ٢٢ ٠

وابن تيمية، مع اختياره الرأي الثاني ، أعني كون «ما» موصولة ، إلا أنه خطأ القائلين بكونها «مصدرية»، في بعض مصنفاته ، وفي مواضع أخرى أشار إلى كونها «موصولة» هو الأصح ، وفي مواضع ضعف كونها «مصدرية»·

والحق أن الآية محتملة للوجهين في إعراب «ما» ، لكن اختيار كونها «موصولة» هو الأقرب والأوجه ، ذلك أن سياق الكلام يدل عليه ، لأنه تعالى قال قبلها: ﴿ أتعبدون ما تنحتون ﴾(١)، فأنكر عليهم عبادة المنحوت ، فالمناسب أن يذكر ما يتعلق بالمنحوت ، وأنه مخلوق لله، تعالى · والتقدير : والله خالق العابد والمعبود·

ولو أريد : والله خلقكم وأعمالكم كلها ، لم يكن هذا مناسبا ، فإنه قد ذمهم على العبادة ، وهي من أعمالهم ، فلم يكن في ذكر كونه خالقا لأعمالهم ما يناسب الذم ، بل هو إلى العذر أقرب(٢)· فحاصل الاستدلال بالآية على أن العابد والمعبود جميعا خلق الله، تعالى ، فعلى ذلك وبخهم الله، تعالى، بعبادة المخلوق مخلوقا مثله ·

فلو قيل : إن العابد وعمله من خلق الله، تعالى، لفاتت الملاءمة والاحتجاج ·

ثم إن «ما» في الآية التي قبلها «موصولة» ، فالأولى أن تكون كذلك هنا، لئلا ينفك النظم(٣)·

ثم إن اختيار كون «ما» موصولة لايمنع جواز دلالتها على خلق الله، تعالى، لأفعال العباد· كما وأن اثبات كونها «مصدرية» لايوجب حمل الآية على أن المراد بالمصدر المنسبك من «ما» والفعل ، ذات أفعال العباد · كما سيأتي بيانه ، إن شاء الله تعالى ·

وقد جعل السعد اختيار كونها مصدرية مذهب سيبويه ، وهو كما قال، إذ

---

(١) سورة الصافات ، الآية ٩٥ ·
(٢) انظر : منهاج السنة : ج ٣ ص ٢٦٠ - ٢٦١ ، ص ٣٣٦ - ٣٣٧ ·
(٣) انظر : روح المعاني : ج ٢٣ ص ١٢٥ ·

معلوم أن مذهب سيبويه في «ما» أنها إذا وقع بعدها فعل ، وأمكن سبكها معه بالمصدر ، كانت «ما» حرفا مصدرياً ، لا اسما بمعنى «الذي»· وخالفه في هذا الأخفش ، فذهب إلى كونها مصدرية بشرطين : أحدهما أن يكون الفعل بعد«ما» لازما ، كقولك : «أعجبني ما قمت» أي «قيامك»، أو أن يكون متعديا قد استوفى مفعوله ، كقولك : «أعجبني ما ضربت زيدا» أي «ضربك زيدا»· أما إذا كان متعديا ولم يستوف مفعوله ، فيجوز في «ما» أن تكون مصدرية وموصولة (١) ، كقولك: «أعجبني ما صنعت» و«سرني ما لبست»، فيجوز هنا أن تكون «ما» اسم موصول فيها، والعائد محذوف تقديره : «ماصنعته» و «مالبسته» · كما يجوز أن تكون «ما» حرفاً موصولا ، ولا شيء محذوف · والتقدير : «أعجبني صنعك» و«سرني لبسك»· وإنما يصح هذان الأمران عند فقد القرينة المعينة لأحدهما، فإن وُجِدت القرينة وجب حمل «ما» على أحدهما دون الآخر(٢)· والفرق بين التوجيهين أن الفعل الذي قبل «ما»، يتوجه على نفس الحدث الذي هو المصدر المنسبك بـ «ما والفعل» ، عند حمل «ما» على المصدرية · ويتوجه على العائد ، والذي هو معمول الفعل الواقع بعد «ما» عند حملها على الموصولية ·

والسعد ، رحمه الله، تعالى ، أراد أن يوضح أن الآية على كلا الاحتمالين تدل على خلق الله، تعالى، لأفعال العباد ، سواء كانت «ما» مصدرية، أو «موصولة» ·

* أما على مذهب سيبويه ، فقد قال السعد : إنه ظاهر، لاستغنائه عن الضمير، أي العائد، لأن المعنى «وخَلَق عملكم» · والحق أن هذا الرأي غير مُسَلَّم للسعد، ولا لغيره من المتكلمين، لأن المصدر وهو «العمل»، و«الفعل» ، كما يدل على الحدث ، فهو ، أيضا يدل على المعمول والمفعول · يقال : «أعجبني عملك » أي

---

(١) انظر : شرح المفصل : ج ٨ ص ١٤٢ - ١٤٣، الجنى الداني: ص ٣٣١ - ٣٣٢ ، قطر الندى : ص ٤١ - ٤٢ ·

(٢) انظر : النحو الوافي : ج ١ ص ٤١١ ·

«معمولك»، والعرب تسمي محل العمل عملا · يقال في الثياب والخاتم : هذا عمل فلان · والمراد : محل عمله ·

وحيث لا قرينة ترجح الحدث ، بل القرينة ترجح المعمول ، كما تقدم ، فمن أين له حمل الآية عليها(١)·

ثم حتى على فرض التسليم بكون «ما» مصدرية ، وأن المراد هو الحدث الذي هو العمل ، فإنه ينبغي أن يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ، ليصح تعلق الخلق به(٢)· لأنه ذكر- عند توجيه الكلام على ما الموصولة الآتي ذكره - أن نفس الإيقاع، ليس بمندرج ضمن تعلقات القدرة ، سواء القديمة أو الحادثة ، لأنه من الاعتبارات العقلية ، فهي عدمية ·

فلا بد إذن من تأويل المصدر بمعنى المفعول، وعليه فلم يعد لهذا الوجه أي ظهور في الدلالة ، لأن المفعول ، كما يشمل حركات العبد وسكناته ، فكذلك يشمل المواد ، والصور ، والأشكال ، التى حدثت عن الفعل ·

* أما على الرأي الآخر الذاهب إلى كون «ما» موصولة في الآية ، فإن السعد يرى أنها لاتمنع من إمكان دلالتها على خلق أفعال العباد· حيث بين أن لفظة «ما» عامة ، تشمل كل الأعمال ، ومنها أفعال العباد ، التي هي ذات الحركات والسكنات ، لا الصور، والأشكال، والمواد ، الناتجة عن تلك الحركات، والسكنات ، والأوضاع ، فقط·

ومن الضروري لتوضيح مذهب السعد في دلالة الآية هنا، بهذا التوجيه ، على خلق الله، تعالى، لأفعال العباد، أن أبين دلالة لفظ «العمل» عنده، فالذي يدل عليه كلامه، من خلال نصه السابق، في العرض، أن لفظ «العمل»عنده على ثلاثة مراتب:-

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١٥٥- ١٥٦ ، التفسير الكبير : ج ٢٦ ، ص ١٥٠.

(٢) انظر : حاشية الخيالي على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٣ ·

المرتبة الأولى : وهي نفس المصدر ، والذي هو الإيقاع ، والمعبر عنه بالفعل والعمل ، والذي هو أمر إضافي ، اعتباري، عقلي ، دون ملاحظة المضاف إليه ، والذي هو الحركات ، والسكنات ، واختلاف الأوضاع ·

المرتبة الثانية : المفعول الصادر عن المصدر ، وعن الإيقاع ، والذي هو المضاف إليه ، وهذا أمر حقيقي ، لأن الحركات ، وتبدل الأوضاع، أمور حقيقية، مشاهدة الكون في الخارج · وهذه المرتبة إضافية لتلك السابقة، فلا توجد إحداهما بدون الأخرى، كإضافة البنوة والأبوة ، والسبق بينهما بالاعتبار ، والرتبة العقلية ، فقط ، وبانتفاء أحدهما ينتفي الآخر·

المرتبة الثالثة : المفعول الصادر عن المفعول السابق في المرتبة الثانية · وهي المواد ، والصور ، والأشكال المصنوعة، المفعولة ، الصادرة من الحركات والسكنات ، كالسرير المصنوع بحركات النجار ، والتمثال والصنم ، المصنوعين بحركات الفاعل لهما·

ونحن إذا ما أدركنا هذه المراتب الثلاث ، أدركنا مراد السعد من قوله «ما» عامة، تتناول ما يعملونه من الأوضاع، والحركات ، والمعاصي ، والطاعات،مما هو حاصل بالمصدر ، لا نفس المصدر ، الذي هو الإيقاع ·

فمراد السعد أن قوله تعالى : «وخلق الذي تعملون» أنه كما يصدق أن يحمل لفظ«ما»، أو «الذي» على الأصنام · لأنها مفعولة لهم ، فالله، تعالى، خالقها ، أي خالق مادتها التي هم يشكلونها بتصرفهم فيها ، كذلك يجوز حملها على أفعال العباد، والتى هي الحركات والسكنات ، لأنها من عملهم ، أيضا، فتكون الآية حجة للدلالة على هذا الأمر ، أيضا·

والسعد، رحمه الله، تعالى، لما ذكر هذه النكتة، في هذا الوجه من الحمل، نسب الغفلة إلى الجمهور عنها، مع أن من الأئمة من أشار إليها، فقد قال البغدادي، عند عرضه لشبهة المعتزلة والرد عليها : «فإن قيل : أراد بالأعمال الأصنام المعمولة·قيل: إن الأصنام لم تكن من عمل العباد، وإنما نحتها عملهم، والله خالق عملها

والذي هو نحتهم لها»(١) وهو وإن لم يشر إلى صحة هذا المعنى بافتراض كون «ما» موصولة ، إلا أنه تعرض لذكر متعلق خلق الرب، وهو النحت ، والذي هو عمل العباد، سواء بكون «ما» موصولة، أو مصدرية · فطالما أن خلق الله، تعالى، متعلق بحركات العبد ، وهو نحته ، فقد تم الدليل على خلق الله، تعالى، لفعل العبد·

وبتوضيح بأسلوب آخر : أن قول الله، تعالى : « خلقكم وخلق الذي تعملون»،

يدل على أن الذي خلقوه وأوجدوه ليس مادة الصنم ، فإن هذا النوع من الخلق منتف عنهم بالاتفاق ، بل الذي فعلوه وأحدثوه هو الصورة الجديدة ، والشكل الحديث، الذي لم يكن للصنم من ذي قبل ، أو قل هو إحداث وإيجاد عرض جديد في تلك المادة · ومعلوم أن الله تعالى لم يذكر الآية ليستدل بها عليهم في انتفاء خلقهم المادة الأصلية للصنم ، وهي الحجارة ، أو غيرها ، لأنهم كانوا يعلمون أنها من خلق الله، تعالى، لقوله تعالى : ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾(٢)، وغيرها من الآيات ، وإنما جاء بها - والله أعلم - للاستدلال على أن هذه الصورة الجديدة التي فعلتموها - أي ذلك العرض الجديد - هو من خلق الله تعالى · فإذا كان خلق العرض من خلق الله، تعالى ، والمؤثر في العرض قد قام بكم، وهو الفعل ، دل هذا على أن خالق المؤثر فيكم هو الله تعالى ·

وإن أراد السعد بغفلة الجمهور أنهم تركوا حمل «ما» على الموصولية ، وتكلفوا حملها على المصدرية ، لعدم درايتهم بأنها لاتمنع من اندراج أفعال العباد في جملة مخلوقات الله، تعالى ، والتي يفيدها الاسم الموصول «ما» ، الذي يفيد العموم ، وأنه هو الذي سبق إلى هذا المعنى · فالحق أنه مسبوق إليه · فهذا الإمام ابن تيمية يشير إلى أن الأصح، بل الصواب حمل «ما» على الموصولية، ويشير، أيضا، إلى أن هذا الحمل لايمنع من اندراج أفعال العباد ضمن مخلوقات الله، تعالى، فإنه، تعالى، إذا كان خالقا لما يعملونه من المنحوتات لزم أن يكون هو الخالق للتأليف الذي أحدثوه فيها، فإنها إنما صارت أوثانا بذلك التأليف، فهي بدون ذلك ليست معمولة

---

(١) أصول الدين : ص ١٣٥-١٣٦ . ومثل هذا عند ابن حزم ، أيضا . انظر : الفصل : ج٣ ص ٥٧.

(١) سورة لقمان ، الآية ٢٥ ·

لهم ، وإذا كان خالقا للتأليف كان خالقا لأفعالهم(١)٠

وقبل ابن تيمية أشار أبو المعين النسفي إلى صحة الاستدلال وبقائه ، مع القول بكون «ما» موصولة (٢).

وأما ما ذكره الرازي ، فالظاهر أن السعد لايوافقه عليه ، بل ذكره في معرض التعجب من رأيه ، والاستنكار له ، وبالفعل ما ذكره الرازي من حمل «ما» في مثل «ما يأفكون»، وغيرها على المجاز، خطأ ظاهر ، لأن «ما» تأتي في هذه المواضع «مصدرية» أو «موصولة» بحسب دلالة القرائن ، وفي ذينك الموضعين دلت القرآئن على أنها موصولة ، لأن المعبود هو المنحوت ، لا النحت ، كما أن العصا لقفت مأفوكهم ، لا نفس الأفك ٠

فمن التكلف حملها على المصدرية ، ثم حمل دلالتها على المنحوت ، والمأفوك بطريق المجاز ٠ بل الحق أن النص يدل عليهما بطريق الحقيقة المستفادة من «ما» والتي هي في الآيتين موصولة لا مصدرية ٠

وبعدُ فقد تبين أن الآية محتملة على كلا الاحتمالين في «ما» أنها صالحة للاستدلال بها على خلق الله، تعالى، لأفعال العباد ، لكنها ليست نصا، قاطعا، لايحتمل أن يكون المراد هو الأصنام ذاتها ، لا نفس الأفعال ٠

بل القطع مستفاد من أدلة أخرى ، كما سيأتي، إن شاء الله، تعالى ٠

ولأجل قوة الاعتراضات على هذه الآية ، بما سبق ، نجد الرازي ترك الاستدلال بها(٣)٠

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٢١، منهاج السنة النبوية : ج ٣ ص ٢٦١، ص ٣٣٧ ٠

(٢) انظر : تبصرة الأدلة : طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦١٠ ٠

(٣) انظر : التفسير الكبير : ج ٢٦ ص ١٥٠ ٠

* اما الدليلان اللذان استدل بهما على هذا المطلب ، فهما قوله، صلى الله عليه، وسلم : «كل شيء بقدر، حتى العجز والكيس» وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «إن الله يصنع كل صانع وصنعته» ، فالذي أراه أن الحديث الأول حجة في هذا الباب، وأنه يفيد خلق الله، تعالى، لكل شيء، ومنه أفعال العباد ، بخلاف الحديث الثاني · ذلك أن الحديث الأول استفاد حجيته للدلالة على المطلوب من لفظ التقدير لكل شيء الذي جاء في الحديث · إذ النصوص التي جاءت في إثبات القدر هي الدليل القاطع ، والحجة القوية في هذا الباب ، كما سيأتي بيانه، إن شاء الله، تعالى

أما تقدير العجز والكيس ، دون التنصيص على تقدير كل شيء، فلا يفيد القطع في هذا الباب ، لاحتمال ان يكون المراد من العجز والكيس ، الطبيعة والصفة التي يخلق الله، تعالى، عليها عباده ، فبعضهم يخلقه كيسا فطنا ، وبعضهم يخلقه عاجزا ، بليدا ، أخرقا ، لايحسن التدبير· وهذا أمر آخر مغاير لخلق نفس الأفعال الجزئية ·

ومثل هذا الحديث الثاني، إذ قد يكون المراد من «صنعته» أي مصنوعه(١)، كما تقدم في تفسير الآية السابقة ، فلا يكون فيها حجة، حينئذ ، مع أن ظاهر اللفظ يفيد خلق الأعمال ، كما يذهب إليه أهل السنة والسلف ·

وعلى أية حال فهذان الدليلان وغيرهما ، من أدلة أهل السنة والجماعة على هذا المطلب ، وهي لاتخلو من وجاهة وقوة ، خاصة إذا انضمت مع بقية الأدلة التي لاتكاد تحصى كثرة ·

نقد استدلال السعد بالأدلة الدالة علي خلق الله تعالى لكل شيء:

استدل السعد ببعض الآيات من هذا النوع ، كقوله تعالى :﴿خالق كل شيء فاعبدوه﴾، وقوله تعالى : ﴿الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ وقوله : ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديرا﴾، وقوله : ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾·

والآيتان الأخيرتان مع تناولهما خلق الله، تعالى، لكل شيء، تناولتا مسألـــة

---

(١) انظر : منهاج السنة : ج ٣ ص ٢٦٠ ·

القدر، وفي نقدي هنا لن أتعرض لقضية القضاء والقدر ، بل سأخصها في النوع الثالث من الأدلة ، وهي التي نصت على تقدير الله، تعالى، وقضائه لكل شيء٠

بل سأتعرض للآيات من منظور شمول دلالتها ، هل تصلح للاستدلال بها على خلق الله، تعالى، لأفعال العباد٠

وجهة نظري أن هذه الآيات من أصرح الأدلة وأقواها ، بعد أدلة التقدير والقضاء الأزلي ، وقد أجاد السعد في إظهار دلالتها ، وبين أن دلالة العموم في الآيات دلالة قطعية، لاستغراقها جميع أفرادها ، ولا مخصص بالبعض دون البعض الآخر ، وخروج الذات الإلهية عن تناول القدرة لها بالخلق لايخل ، كما قال السعد ، بهذه الدلالة القطعية ، لأن دلالة العموم صادقة على جميع أفرادها ، وهي جميع الممكنات ، فكأن المعنى صار: الله خالق كل شيء ممكن فيستحيل اندراج الواجب في النص ٠

وعلى الرغم من التنازع المشهور بين جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأصوليين من جهة، وبين جمهور الأحناف من جهة أخرى ، في دلالة العموم على أفراده هل يفيد القطع أم لا، ففي حين يرى جمهور الفقهاء، كمالك، والشافعي، وأحمد، وعامة أصحابهم ، وجمهور المتكلمين ، أن دلالته على أفراده ظنية ، يذهب جمهور الحنفية إلى أن دلالته قطعية(١) والسعد قد وافقهم هنا ، إلا أني أرى أن ماذهب إليه السعد، في هذه الآيات، من أن العموم، يفيد فيها القطع في تناول أفراده ، وذلك لكونها قد اقترنت فيها جميعا - أي جميع تلك الآيات - بأقوى صيغ العموم ، وهو لفظ «كل»(٢) فنحن لو تتبعنا كلام الله، تعالى، لوجدنا أنه تعالى لم يذكر لفظ القدرة على الأشياء ، إلا وقرن بها لفظ «كل» كما أنه لم يذكر لفظ الخلق للأشياء إلا وقرن بها كذلك لفظ«كل»، فالأسلوب الأول يدل على أن قدرته، تعالى، صالحة أن تتعلق بكل شيء ممكن ، والأسلوب الآخر يدل على وقوعها بالفعل بقدرته وإيجاده وخلقه ، لايستثنى من ذلك شيء٠

---

(١) انظر : تلقيح الفهوم : ص ١٨١ وما بعدها ، البحر المحيط : ج ٣ ص ٢٦ وما بعدها، شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ٣٨ - ٣٩ ٠

(٢) انظر : تلقيح الفهوم : ص ٢٠١ وما بعدها٠

وأما اعتراض المعتزلة على الاستدلال بقوله تعالى : ﴿خالق كل شيء فاعبدوه﴾ بأنه، تعالى، أمر بعبادته ، فكأن المعنى صار، على فرض كون الله، تعالى، خالقا لأعمال العباد : أنا خلقت أعمالكم، فافعلوها بأعيانها أنتم مرة أخرى ·

وكذا اعتراضهم على الاستدلال بها ، بأنه، تعالى، ذكر قوله : «خالق كل شيء» في معرض التمدح والثناء على نفسه ، فلو دخل تحته أعمال العباد لخرج عن كونه مدحا، لأنه لايليق به، سبحانه أن يتمدح بخلق الزنا، واللواط، والسرقة، والكفر(١)، فليس بشيء · أما الاعتراض الأول فجوابه : أن كون الله، تعالى، خالقا لأفعال العباد لايلزم منه أن يكون أمْرُه، تعالى، عبيده بالتكليف أن يأمرهم بخلق الفعل الذي خلقه، ليكون تحصيلا للحاصل ، وليكون سفها ، لأن للعبد تأثيراً في الفعل الذي يفعله بجهة غير الجهة التي تؤثر فيها قدرة الرب ، جل وعلا، إذ للعبد اختيار واقتدار وترجيح للفعل، والله، تعالى، هو الخالق للفعل ، فمن العبد الكسب ، ومن الله الخلق ، فتأثير قدرة العبد في مقدورها كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها ، والسبب ليس مستقلا بالمسبب ، بل يفتقر إلى ما يعاونه ، فكذلك قدرة العبد ليست مستقلة بالمقدور ، وأيضا فالسبب له ما يمنعه ويعوقه ، وكذلك قدرة العبد ، والله، تعالى، خالق السبب، وما يعينه وصارف عنه ما يعارضه ويعوقه، وكذلك قدرة العبد(٢)·

وأما الاعتراض الثاني فجوابه أن الأليق بثبوت المدائح لله، تعالى، أن يكون خالقا لكل شيء، سواء الحسن، أو القبيح ، فإن الذي لايقتدر إلا على نوع من المقدورات ، وهي الحسنة ، فليس بمستحق للمدح والكمال ، فهو ليس بأكمل من القادر عليها أجمع · هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن وقوع تلك القبائح ، وإن كانت بخلق الله، تعالى ، فإن للعبد فيها كسباً واختيارا ، فهي تنسب إلى الله خلقا ، وإلى العبد كسبا ، لكونه هو الذي اختاره ورجحه بإرادته الحادثة المخلوقه ، ومن جهة ثالثة ، فإن خلق الله للقبائح والشرور ، كما تقدم ، ليس لذاتها ، فإن الله، تعالى، لايخلق الشر المحض ، ولا من فعله القبح المحض ، بل هي أمور إضافية ، فيهـــا

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٣٨٣، التفسير الكبير : ج ١٣ ص ١٢٧ - ١٢٨، المطالب العالية : ج ٩ ص ١٤٢ - ١٤٤ ·

(٢) انظر : منهاج السنة : ج ٣ ص ١١٤ - ١١٥ ·

منافع وخيرات، وحكم لايعلم كثيرا منها إلا الله تعالى · ثم أخيرا : على فرض كونه، تعالى، خالقا للقبيح ، كتلك الأمثلة ، فإن القبيح إنما صار قبيحا بأمره وشرعه، فهو من الاعتبارات العقلية ، وإلا فإن الذي تحقق في الخارج هو الأعيان والموجودات ، لا الاعتبارات والإضافات ، والمدحة إنما تتعلق بخلق الموجودات وإظهارها في ساحة الوجود·

وبذا يعلم حجية هذه الأدلة الدالة على عموم خلقه، تعالى، للأشياء ، الشاملة لأفعال العباد الاختيارية ·

نقد استدلال السعد بالأدلة الدالة علي تقدير الله تعالى الأشياء سابقا : -

استدل السعد ببعض الآيات والأحاديث من هذا النوع ، فمن الآيات قوله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾(١) ، وقوله تعالى : ﴿وخلق كل شيء فقدره تقديرا﴾(٢)، ومن الآيات التي لم يستدل بها السعد ، قوله تعالى ﴿وكان أمر الله قدرا مقدورا﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿قد جعل الله لكل شيء قدرا﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿وكل شيء عنده بمقدار﴾(٥)·

ومن الأحاديث قصة احتجاج آدم وموسى ، ومنها قوله ، صلى الله عليه وسلم: «لايؤمن عبد حتى يؤمن بأربع ···· ويؤمن بالقدر خيره وشره»، ومنها قوله ، صلى الله عليه وسلم : «كل شيء بقدر···»، ومن الأحاديث التي لم يذكرها قوله، صلى الله عليه وسلم : « كتب الله مقادير الخلق، كلهم، قبل أن يخلق السماوات والأرض

---

(١) سورة القمر ، الآية ٤٩ ·

(٢) سورة الفرقان ، الآية ٢ ·

(٣) سورة الأحزاب ، الآية ٣٨ ·

(٤) سورة الطلاق ، الآية ٣ ·

(٥) سورة الرعد ، الآية ٨ ·

خمسين ألف سنه»(١) ، وقوله، صلى الله عليه وسلم، في جوابه لرجلي مزينة، اللذين أتياه، وسألاه عما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضي عليهم، ومضى فيهم من قدر قد سبق ، أو فيما يستقبلون به، مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم، «بل شيء قضي عليهم ومضى فيهم، وتصديق ذلك في كتاب الله، عز وجل ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾(٢)، ومنها أنه جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في القدر ، فنزلت ﴿يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾(٣)٠ والأحاديث في إثبات القدر كثيرة ، ليس المقام استيعابها بالذكر ، وإنما أضفت تلك الأحاديث على أدلة السعد للاستعانة بها في تجلية حقيقة القدر الذي طلب الشارع منا الإيمان به ٠

والحق أن هذه الأدلة ، والتي جاءت في إثبات القدر والإيمان به ، هي من أقوى الأدلة على الإطلاق في هذا الباب ، بل هي التي تهدم شبه المعتزلة كلها٠ ومهما حاولوا تأويلها، والتكلف، والاعتساف في تقريرها، على الوجه الذي يناسب مذهبهم، لن يفلحوا ، فهي قاصمة ظهورهم ، مزيلة أوهامهم وشبههم ٠

ذلك أن معنى التسليم بالقدر خيره وشره ، وكون كل شيء بقدر ، أن إرادة الله، تعالى، أزلا قد خصصت كل ممكن، من خير وشر ، وحسن وقبيح، على ماهو عليه، وعلى ما سيقع مستقبلا، فمعنى القدر الثابت في الأزل للأفعال هو تقديرها على هذا النحو ، فهو أمر آخر مغاير لعلم الله، تعالى، بالمقدرات، والمقضيات، وكتابتها في اللوح ٠ والمعتزلة قد فسروا القدر بالإعلام عن الأشياء التي ستقع مسبقا ، وكتابتها على النحو الذي ستقع (٤)

وهذا تفسير باطل ، لأن الإعلام والكتابة في اللوح المحفوظ راجعان إلى العلم والله، سبحانه وتعالى، لما أثبت لنفسه تقدير الأشياء ، لم يكن المقصود من ذلك

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب القدر : ج ٢ ص ٤٥١ ٠

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب القدر : ج ٢ ص ٤٥٥ ٠

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب القدر ، باب كل شيء بقدر : ج ٢ ص ٤٥٧ ٠

(٤) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٢ ٠

- والله أعلم - الإخبار بكونه، تعالى عالما بالأشياء، قبل وجودها، وأنه كتبها على ذلك النحو فقط، لأن هذا الأمر يعرف من صفة العلم التي دلت عليها النصوص المستفيضة من الكتاب والسنة ، والدالة على شمول علمه، تعالى، لكل شيء، ولا مجرد الكتابة ، لأن الكتابة قد جاءت فيها نصوص أخرى تدل عليها بألفاظ أخرى، سوى التقدير والقضاء، وذلك كلفظ الكتابة ، كما في الحديث السابق : «كتب الله مقادير الخلائق ٠٠٠» وقوله، تعالى : ﴿ وكل شيء أحصيناه في إمام مبين ﴾(١)٠

بل كان مراد الحق، جل وعلا، من قوله : إن كل شيء مخلوق بقدر ، وقول الرسول، صلى الله عليه وسلم «كل شيء بقدر»، وقوله : «أن تؤمن بالقدر خيره وشره» وفي رواية : «بالقدر كله»(٢) أمر وراء العلم، والإعلام، والكتابة ، وهو ماذكرته من تقديره، سبحانه وتعالى، الأشياء سابقا ، بتخصيصها على مقاديرها، وكمياتها، وكيفياتها، وأوقاتها ، وأزمانها ، و ٠٠٠ الخ كل ذلك بإرادته وقدرته ، وأنها ستقع كما قدرها، بقدرته وإرادته ٠

يدل على هذا الحديث السابق الذي ورد في سبب نزول قوله تعالى :﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ وهو مخاصمة المشركين رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في القدر، فخصومتهم وجدالهم للنبي، صلى الله عليه وسلم، في القدر لم يكن لمجرد كتابة الله، تعالى، مقادير الأشياء في اللوح المحفوظ ، ولا لعلمه السابق بكل شيء وقع وسيقع ، لأن العلم ، كما تقدم ، لا أثر له في إيجاد المعلوم ، بل هو مجرد انكشاف الشيء على ماهو عليه ٠ بل كان جدالهم للنبي، صلى الله عليه وسلم، في القدر، بمعنى تقدير الله، تعالى، الأشياء بإرادته وقدرته أزلا ، وأن الحوادث الواقعة ، إنما وقعت بخلقه وإرادته، وتقديره السابق لها ٠ فهم قد جاءوا محاججين ، فعلى تقدير كون المراد بالتقدير السابق ، هو مجرد الكتابة في اللوح المحفوظ ، أو العلم السابق ، لم تستقم شبهتهم ، ولا صحت خصومتهم ٠

---

(١) سورة يس ، الآية ١٢ ، وانظر تفسير ابن كثير : ج ٦ ص ٥٥٣ - ٥٥٤ ٠

(٢) انظر : شرح أصول اعتقاد أهل السنة: ج ٣ ص ٥٨٧ ٠

ثم على فرض كون مخاصمتهم في القدر كانت المخاصمة في مجرد الكتابة والعلم السابق بالمخلوقات ، فإنه لولا اعتقادهم تأثير العلم في إيجاد المعلوم، وأن العلم الأزلي- مؤثر في حصول الموجودات - كما ذهب إليه القدرية الأوائل، والذي يلزم منه عدم إمكان العبد الخروج عن علمه تعالى ، فلا يستطيع الترك ، مع حصوله أزلا ، والتي بسببها نفوا علمه، تعالى، المسبق بالأشياء - لما استقامت شبهتهم ، ولما أقدموا على مجادلة النبي ، صلى الله عليه وسلم، ومخاصمته ، في القدر ، إذ لايكون وقتها - أي وقت علمهم بأن العلم الأزلي والكتابة في اللوح المحفوظ لا أثر لهما في المعلوم- أي تعارض بين كلامهم ، وكلام النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لأنهم يرون أن الله، تعالى، مقدر أزلا أفعالهم ، بمعنى أنه عالم بها، وكاتبها في اللوح المحفوظ، على النحو الذي سيفعلونه ، وعلى الوجه الذي يكون بقدرهم وإراداتهم ٠ فلا يكون هناك تعارض وهم إنما عارضوا في أمر استحال في أذهانهم الجمع بينهما ٠ لذا جاءوا مخاصمين النبي ، صلى الله عليه وسلم ٠ فوجب حمل منازعة المشركين في القدر على أحد وجهين: إما منازعتهم في التخصيص السابق لكل شيء، وأنها ستقع على ذلك النحو بخلق الله وقدرته ، وإما منازعتهم في العلم السابق والكتابة السابقة في اللوح المحفوظ، اللازم منها التخصيص الأزلي ، الذي لايمكن إيقاع خلافه ٠

ويؤيد هذا الرأي حديث رجلي مزينة ، فإنهما سألا عن الأعمال التي يعملها الناس هل هي بقدر سابق؟ ٠٠٠ الخ ٠ فسؤالهما لم يكن عن الكتابة في اللوح المحفوظ، ومجرد العلم السابق فقط ، بل سؤالهما كان عن التخصيص الأزلي بالإرادة والقدرة القديمة ، يدل على هذا صراحة نصهما عند قولهما في السؤال عما يعمل الناس ويكدحون فيه :«أشيء قضي عليهم ، ومضى فيهم مِن قَدَر قد سبق ، أو فيما يستقبلون به، مما أتاهم به نبيهم ، وثبتت الحجة عليهم»٠فمرادهما من قولهما :«أو فيما يستقبلون به ٠٠٠» أي أنه لم يكن بتقدير وقضاء الله، وإرادته وتخصيصه الأزلي٠بل هم يستأنفون أعمالهم دون تقدير سابق(١) ٠فلو أرادا مجرد العلم والكتابه في

---

(١) انظر : مرقاة المفاتيح : ج ١ ص ١٥٨ - ١٥٩ ٠

اللوح المحفوظ لما سألا عن استقلال العبد بفعله ، والذي به يصح طلب التكاليف منهم والتي جاءت بها الأنبياء ، فتثبت بذلك حجة الله عليهم(١)٠

وهذا ظن منهما ، حيث ظنا أنه لاتثبت حجة الله، تعالى، على عباده إلا بأن يستأنف المرء فعله استقلالا، بإرادته، واختياره، دون خلق الله، تعالى، له وإرادته السابقة إياه٠ لكن هذا ليس بلازم ، بل الحق أن الحجة ثابتة عليهم مع التقدير الأزلي٠﴿فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾(٢)

ويؤيد هذا الرأي جواب المصطفى ، صلى الله عليه وسلم، لهما، حيث بين، عليه الصلاة والسلام، أن أفعال الأفعال سبق قضاء الله، تعالى، لها وتقديرها ٠

واستدل على ذلك بآية تدل على أن المقصود هو التخصيص والتقدير السابق منه تعالى بإرادته وقدرته لأفعال العباد ، وخلقها، فيما بعد، بقدرته وإرادته، حيث قال، صلى الله عليه وسلم ، وتصديق ذلك : ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾

ويؤيد هذا كله أَوّلُ الحديث ، حيث أسند مسلم هذه الرواية عن الصحابي عمران بن الحصين ، وقد جاء في أولها أن عمران بن الحصين سأل أبا الأسود الدئلي، مختبرا ، فقال له : أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضي عليهم ومضى من قدر قد سبق ، أو فيما يستقبلون به، مما أتاهم نبيهم ، وثبتت الحجة عليهم ؟ فقلت : بل شيء قضي عليهم ومضى عليهم ٠ فقال : أفلا يكون ظلما؟ قال: ففزعت من ذلك فزعا شديدا ٠ وقلت كل شيءء خلق الله وملك يده ، فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون . فقال لي : يرحمك الله إنى لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك٠ ثم ذكر حديث رجلي مزينة ٠

وهذا النص لايحتاج إلى توضيح ، فهو يلوح جليا ظاهرا ، دالا على مذهب أهل السنة ، فاضحا مذهب القدرية ، ومكذبهم٠

---

(١) انظر : مرقاة المفاتيح : ج ١ ص ١٥٨ - ١٥٩ ٠

(٢) سورة الأنعام ، الآية ١٤٩ ٠

ثم الذي يؤيد مذهب أهل السنة في أن المراد بالقدر الثابت لله، تعالى ، والمطلوب منا الإيمان به كله ، وبخيره وشره ، كما ثبت ذلك عن المصطفى ، صلى الله عليه وسلم ، هو تقدير الله، تعالى، للأشياء، وتخصيصها أزلا، ووقوعها بخلقه وقدرته ، على نحو ما يقول أهل السنة والجماعة ، وأنه ليس المراد به مجرد العلم السابق، والكتابة في اللوح المحفوظ . هو أن الشرع إنما أمرنا بالتسليم بالقَدَر خيره وشره، لحكمة عظيمة ، جليلة ، وهي دفع الهموم وتجلية الأحزان ، والتسلي عن الكروب، حتى سَمَّاه - أي الإيمان بالقدر - بعض الأئمة «بمفرج الكروب والأحزان» ، وهذا كله لايتأتى إلا مع القول بمذهب أهل السنة ، بأن الله، تعالى، خلق كل شيء وقدره ، وإلا فمذهب القدرية لايحقق هذه الثمرة ، لأن العلم الأزلي لايوجب من العبد التسليم بقضاء الله، تعالى ، لأن الله لم يخلق ويقدر ويخصص تلك الحوادث والنوازل . فأنى للقلوب أن تطيب بمذهب القدر .

* ومن أحاديث القدر التي جاءت دلالتها صريحة على مذهب أهل السنة، حديث احتجاج أبينا آدم ، وابنه موسى ، عليهما السلام ، فلو كان مراد آدم، عليه السلام، من حجته التي أقامها على موسى، عليه السلام، بقوله : «تلومني على أمر قدره الله علي...» مجرد الكتابة في اللوح المحفوظ، وسبق العلم الأزلي ، دون الخلق، والتقدير السابق، بتخصيص الإرادة والقدرة ، لما تمت حجته على موسى، عليه السلام ولكان لموسى، عليه السلام، أن يحاجه ويعترض عليه ، بأن الكتابة والعلم لاشأن لهما في التأثير في فعلك . وَلَحُجَّ، وقتها، أبونا آدم، عليه السلام، بهذا الكلام ، ولتم لموسى، عليه السلام،اعتراضه على أبيه آدم،في أن خروجنا من الجنة كان بكسب عمله، واختياره وترجيحه من نفسه ، لا بتعلق قدرة الله وإرادته بشيء مما فعل، عليه السلام .

بينما أخبر النبي ، صلى الله عليه وسلم، أن آدم ، عليه السلام ، حَجَّ موسى، عليه السلام ، فكان كلامه حجة على ابنه ، عليهما السلام .

ولا يتم هذا إلا بالتسليم بكون الله، تعالى، هو المقدر والمخصص لفعل آدم، عليه السلام ، أزلا ، وهو الذي أراده على النحو الذي وقع .

نعم تقدير الله، تعالى، لمعصية آدم، عليه السلام ، بمعنى كتابتها في اللوح المحفوظ أمر ثابت ، وعلم الله، تعالى، الأزلي بمعصية آدم ثابت لله، تعالى، لكن ليس هذا فقط المفهوم من معنى القدر ، بل لابد من ذلك المعنى الذي أشرت إليه لتتم الحجة٠

قال الإمام النووي في بيان وجه حجية كلام أبينا آدم، عليه السلام :

«معنى كلام آدم ؛ أنك ياموسى تعلم أن هذا كتب علي قبل أن أخلق وقدر علي ، فلا بد من وقوعه ، ولو حرصت أنا والخلائق، أجمعون، على رد مثقال ذرة منه لم نقدر ، فلم تلومني على ذلك ، ولأن اللوم على الذنب شرعي لا عقلي ، وإذ تاب الله، تعالى، على آدم فغفر له زال عنه اللوم، فمن لامه كان محجوجا بالشرع ٠ فإن قيل فالعاصي منا لو قال : هذه المعصية قدرها الله علي ، لم يسقط عنه اللوم والعقوبة بذلك ، وإن كان صادقا فيما قاله ٠ فالجواب : أن هذا العاصي باق في دار التكليف، جار عليه أحكام المكلفين، من العقوبة، واللوم، والتوبيخ، وغيرها، وفي لومه وعقوبته زجر له، ولغيره عن مثل هذا الفعل ، وهو محتاج إلى الزجر مالم يمت ، فأما آدم فميت خارج عن دار التكليف، وعن الحاجة إلى الزجر ، فلم يكن في القول المذكورله فائدة ، بل فيه إيذاء وتخجيل»(١)

وقال الحافظ ابن حجر : «أنكر القدرية هذا الحديث لأنه صريح في إثبات القدر السابق ، وتقرير النبي ، صلى الله عليه وسلم ، لآدم على الاحتجاج به ، وشهادته بأنه غلب موسى»(٢)

وذكر ابن تيمية أنه لايصح الاحتجاج بالقدر على فعل المعاصي بمحاجة آدم موسى ، كما في الحديث ٠ لأن حجة آدم جاءت من قبيل الاحتجاج بالقدر على المصيبة التي حلت به ، لاعلى المعصية(٣)

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم : ج ١٦ ص ٢٠٢، وانظر : المعلم بفوائد مسلم: ج٣ ص ١٧٧ - ١٧٨ ٠

(٢) انظر : فتح الباري : ج ١١ ص ٥١٠ ٠

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٧٨ وما بعدها ، ص ٣٠٢، ص ٣١٩ وما بعدها٠

وبعد فلو أراد الله، تعالى، من آدم ، عليه السلام ، أن لايعصي لما خلق أبليس، ولما مَكّنه من دخول الجنة ، ولما مكنة من الوسوسة له ولزوجه ولكن ليقضي الله أمرا كان مفعولا ٠

وههنا لابد من تناول بعض نصوص السعد السابقة بشيء من النقد ، لأنه - وجهة نظري - لم يصب في تقرير بعضها ٠ فقد أفاد كلامه عند استدلاله بقوله، تعالى،: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾(١)، أن القرآءة المختارة نصب «كُلّ»، وأن قرآءة «الرفع» جائزة ، مع أن قراءة «الرفع» قراءة شاذة(٢)، لايجوز الأخذ بها وقرآءتها ، فلا تعد قرآنا ،

ولعل السعد قد أخذها عن الرازي حيث ذكر تواتر القرآءتين(٣)٠

أما إن أراد السعد أنها جائزة لغة ، فهذا أمر صحيح ، وهو المختار على مذهب البصريين ، لكون الفعل «خلقناه» قد اشتغل عن معموله «كُلّ» بالضمير المفعول به ، فالاختيار عندهم رفع «كل» على الابتداء ، لأنه لايحتاج إلى تقدير عامل محذوف ٠ فهو أولى من النصب الذي يلزم منه ذلك(٤)٠ وتكون «إن» وضمير الشأن في محل رفع مبتدأ أول «وكل» مبتدأ ثان ، «وخلقناه» يحتمل أن تكون «خبر»، ويحتمل أن تكون صفة لـ «شيء»، و«بقدر» خبر ٠ فيكون تقدير الكلام على الإعرابين : على الوجه الأول : أَمْرُنا أو شَأْنُنا كل شيء فهو مخلوق بقدر ، وعلى الآخر : شأننا كل شئ خلقناه ، فهو بقدر . فالمعنى الأول يفيد عموم تقديره للأشياء كلها، وأنها بخلقه وقدرته، تعالى ٠ والآخر يفيد أن مايخلقه، تعالى، فقط فهو بقدر ٠ فبين المعنيين اختلاف ٠ وكلا هذين المعنيين مستفاد من قرآءة الرفع، مع أن صنيع السعد يدل على أن قرآءة الرفع لاتحتمل إلا معنى واحداً ، وهو المعنى الثاني المذكور٠

---

(١) سورة القمر ، الآية ٤٩ ٠

(٢) انظر : المحتسب : ج ٢ ص ٣٠٠ ، حيث نسبها ابن جني لأبي السَّمَّال ٠ وانظر: مشكل إعراب القرآن : ج ٢ ص ٧٠٢، غرائب التفسير : ج ٢ ص ١١٦٦، تفسير القرطبي: ج ١٧ ص ١٤٧ ٠

(٣) انظر : المطالب العالية : ج ٩ ص ١٥٠ ، التفسير الكبير : ج ٢٩ ص ٧٣ ٠

(٤) انظر :النحو الوافي : ج ٢ ص ١٢٩ ٠

أما الكوفيون فاختيارهم النصب في هذا الموضع ، وذلك لتقدم الحرف الناسخ «إن» على الاسم المشغول عنه ، و«إنا» تطلب الفعل ، والفعل بها أولى ، وهو الخبر المحذوف وجوبا ، والذي يفسره الفعل الذي بعده ، وهو «خلقناه» ، فيكون تقدير الكلام : إنا خلقنا كل شيء خلقناه بقدر»(١)، فـ «إن» حرف ناسخ و«نا» اسمها ، وخبرها جملة «خلقنا» المحذوفة ، والتي دل عليها مابعدها٠ «وكل شئ» مفعول به للفعل المحذوب وجوبا والمفسر بما بعده ٠

وهذا الوجه من الإعراب لايفيد سوى وجه واحد من المعنى ، وهو كون كل شئ واقعاً بتقدير الله، تعالى، وخلقه وإيجاده ، فهو أدل على مذهب أهل السنة من مذهب البصريين ، وإن كان مذهبهم محتملاً لهذا الوجه ، أيضا٠ وقد وقع إجماع القرآء على قرآءة النصب ، فكانت قرآءة الرفع شاذة ، لايجوز الأخذ بها ٠ بخلاف مادل عليه كلام السعد٠

قال مكي بن أبي طالب : « قد أجمع القرآء على النصب في «كل» على الاختيار فيه عند الكوفيين، ليدل ذلك على عموم الأشياء المخلوقات أنها لله، بخلاف ما قاله أهل الزيغ»(٢)

وبعدُ فهذا ما تيسر نقده من أدلة السعد ، رحمه الله، تعالى ، وهي أهم الأدلة وأقواها ، وأظهرها ، وغيرها مما لم أتناولها بالنقد لاترقى إلى قوتها ، لكن بمجموعها عند ضم بعضها إلى البعض ، مع تأييد إجماع السلف والخلف لمذهب الإيمان بالقدر، يحصل القطع بدلالتها على المطلوب، ففي نقد هذه الأدلة كفاية وغنى،

---

(١) انظر الاختلاف في إعراب الآية ومعناها على كلا الرأيين في : إعراب القرآن للنحاس: ج ٣ ص ٢٩٨، معاني القرآن للأخفش : ج ٢ ص ٧٠٠ ، مشكل إعراب القرآن : ج ٢ ص ٧٠٢ - ٧٠٣ ، البيان في غريب إعراب القرآن : ج ٢ ص ٤٠٦ - ٤٠٧ ، التفسير الكبير : ج ٢٩ ص ٧٣ - ٧٤، المطالب العالية : ج ٩ ص ١٥٠ - ١٥١، إملاء ما من به الرحمن : ج ٢ ص ٢٥٠ ، تفسير القرطبي : ج ١٧ ص ١٤٧ ، البحر المحيط : ج ٨ ص ١٨٣ ، روح المعاني : ج ٢٧ ص ٩٤ ، التحرير والتنوير : ج ٢٧ ص ٢١٩ ٠

(٢) انظر : مشكل إعراب القرآن : ج ٢ ص ٧٠٢ ٠

على أن بعض تلك الأدلة قد تقدم الكلام عليها، في مباحث سابقة ، كالأدلة التي أوردها السعد في عموم مشيئته، تعالى · ليدلل بها على اندراج أفعال العباد ، ضمن ما هو مشاء ومراد منه، تعالى · فقد تناولت هذه الأدلة في مبحث عموم إرادته، تعالى فلا يعاد هنا منعا للتكرار·

وفي ختام نقد هذا المبحث يتبين لنا أن السعد رحمه الله، تعالى، ذهب في خلق أفعال العباد مذهب السلف ، وأهل السنة ، من كون الله تعالى هو المتفرد بخلق أفعال العباد الاختيارية ، بقدرته وخلقه حدثت ووقعت ، وأن للعبد اختياراً وقدرة على فعله ، وأنه فاعل لفعله على الحقيقة · وأن الأدلة السمعية التي ساقها للدلالة على هذا المطلب هي أدلة أهل السنة قاطبة ، فهي تفيد القطع في هذا الباب خاصة، وأن بعض الأدلة العقلية التي ساقها السعد ، كدليل المرجح ، يعزز من الدلالة القطعية للأدلة السمعية ·

المبحث الثاني

تفاريع الأفعال

المبحث الثاني
تفاريع الأفعال

والآن وبعد الفراغ من الكلام على مسألة «أفعال العباد» ينصرف البحث هنا في هذا المبحث إلى المسائل الملحقه بأفعال العباد، وهي التي سماها السعد «تفاريع الأفعال» ، وهي كما أوردها السعد : الهدي والإضلال، والتوفيق والخذلان ، والأجل ، والرزق ، والتسعير ٠ وقد أدرج السعد في المقاصد وشرحه الكلام فيما يجب على الله، تعالى ، كما هو عند المعتزلة ، ضمن تفاريع الأفعال ، وأخرج مسألة «التوليد» منها، فرأيت أنه من الأوفق والأجود، إدراج مسألة «التوليد» ضمن مبحث «تفاريع الأفعال» وإفراد القول فيما يجب على الله، تعالى، في فصل مستقل عن هذا الفصل ، يأتي في خاتمة هذا الباب ٠

فصارت مسائل هذا المبحث أربع ، على الترتيب التالي : الأول : التوليد٠ والثاني : الهداية والإضلال ، والختم والطبع ، الثالث : التوفيق والخذلان ٠ الرابع : الأجل والرزق والتسعير ٠

فسيكون الحديث عن كل منها في مطلب مستقل ، وسيكون الكلام فيها بصورة مختصرة بعيدة عن الإسهاب في العرض والنقد ، لغنية وكفاية ماتقدم في مباحث القدرة ، والإرادة ، وخلق أفعال العباد، عن الخوض في كثير من التفاصيل والفروع ٠

المطلب الأول : التوليد :-

لما كان القول بالتوليد من المسائل التي قال بها المعتزلة ، وأنكرها عليهم السعد وأبطلها ، كان لابد من تصوير معناه عندهم ، ثم عرض كلام السعد وأدلته على بطلانه ، ومن ثم نقده .

ذهب جمهور المعتزلة إلى أن فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل القدرة ، أو خارجا عنه . وأطلقوا على هذا الأمر «التوليد»، أو«التولّد»(١). فالإنسان قد يفعل فعلا يتولد منه فعل في غيره ، ويكون هو الفاعل لِما تَوَلَّد ، كما أنه هو الفاعل لسببه في نفسه (٢). فالعلم النظري المتولّد عن النظر ، فعل متولد عن غيره ، وهو النظر ، قائم بمحل القدرة . وحركة المفتاح المتولّد من حركة اليد، وحركة السهم الذاهب ، بعد رميه ، وإصابته الهدف، وهتكه له ، وقتله لما وراء الهدف، كلها أفعال متولدة عن حركة اليد، وهي خارجة عن محل القدرة .

ومثل هذا قولهم في انكسار الزجاج بالحجر ، إذا ألقاه عليه إنسان ، وكذا الألم الحادث عقيب الضرب أنه فعل الضارب، متولد من ضربه .

وقالوا : لو أن فاعل السبب مات عقيب السبب، ثم تولد من ذلك السبب فعل بعد مائة سنة، لصار ذلك الميت فاعلا له بعد موته(٣)

والسبب الذي صيرهم إلى القول به أنهم لما أسندوا أفعال العباد إليهم ، ورأوا فيها ترتبا ، ورأوا، أيضا ، أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه أصلا ، فلم يمكنهم إسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداء، لتوقفه على القصد(٤).

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٤، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٢٨ ، المحيط بالتكليف : ص ٣٨٠ وما بعدها، شرح الأصول الخمسة : ص ٣٨٧ وما بعدها، شرح العقائد النسفية : ص ٦٣ ، شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٩١ .

(٢) انظر : أصول الدين : ص ١٣٧ .

(٣) انظر : أصول الدين : ص ١٣٧ - ١٣٨ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٩ .

(٤) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٢٨ .

وأما دليلهم على كون المتولد من فعل العبد وإيجاده فهو ما تقدم عنهم في خلق أفعال العباد ، من التمسك بدليل وقوع المتولد على وفق القصد والداعية، ودليل حسن المدح والذم ، والأمر والنهي (١)٠

وللمعتزلة فروع في مسألة التوليد ، منها أن المتولِّد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع أن يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة ، من غير توسط السبب ، ومنها منع بعضهم من ثبوت الفعل المتولد لله، تعالى ، بل جميع أفعاله بالمباشرة ، ومنها كون الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا تحصل إلا بالتوليد، ومنها اختلافهم في الموت من الجرح ، هل يكون متولِّدا عنه ، حتى يكون فعل العبد ، وغير ذلك من التفريعات التى أسسوها على القول بالتوليد(٢)٠

ولسنا بحاجة إلى ذكر تفاصيل وفروع التوليد ، لأن القصد هنا الإشارة إلى مذهب السعد ، وهو لايقول بأصل التوليد ، بل يرى بطلانه ، وإذا بطل الأصل ، بطل الفرع من باب أولى ٠

فسوف أشير إلى رأي السعد وأدلته على ماذهب إليه ٠

مذهب السعد في التوليد : - يرى السعد بطلان القول بالتوليد ، من أصله ، وقد استدل عليه بمسلك إجمالي ، ومسلك تفصيلي ، أما المسلك الإجمالي ، فهو ما تقدم عنه من استناد الممكنات إلى الله، تعالى، ابتداء بدون واسطة ٠

قال السعد: «لما ثبت استناد الممكنات إلى الله، تعالى، إبتداء بطل التوليد عن أصله»(٣)

أما المسلك التفصيلي فقد استدل على بطلان التوليد بعدة أدلة ، عزاها إلى

---

(١) انظر : نهاية العقول : ورقة ٩٨/ب ، المواقف : ص ٣١٦ - ٣١٧، شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٤٤ ٠

(٢) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٠ - ١٣٤ ٠

(٣) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٤٤، وانظر : شرح النسفية : ص ٦٣ ٠

الأصحاب ، وهي (١):

الدليل الأول : أن الجسم الملتزق طرفاه بِيَدَي قادِرَين إذا جذبه أحدهما ودفعه الآخر معا، فحركته إما أن تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد، أو بأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح ، أو لا بهما ، وهو المطلوب ٠

الدليل الثاني : لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب ، كما في حق الباري، تعالى ٠

الدليل الثالث :أن السبب عندهم - أي عند المعتزلة - موجب للمسبَّب، عند عدم المانع ، فيلزم أن يكون الفعل المباشر مستقلا بإيجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه ٠

الدليل الرابع : لو كان بقدرة العبد لزم أن لايوجد عند فناء قدرة العبد، واللازم باطل ٠

ومما ذهب إليه السعد هنا ، ونسبه إلى مذهب أصحابه، أن كل ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لايكون مقدورا لها أصلا ، وأنها لاتتعلق إلا بما يقوم بمحلها ، وإن كان بخلق الله، تعالى ٠ واستدل على هذا المذهب بنفس تلك الأدلة الأربعة السابقة، قال بعد أن ذكر هذا الرأي : «ثم انظر في الوجوه الأربعة ، أنها على تقدير تمامها، هل تفيد ذلك ، أم يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم»(٢)٠

النقد : إن ماذهب إليه السعد في إبطال القول بالتولد هو القول الصحيح ، والذي عليه معتقد أهل السنة ، وسلف هذه الأمة(٣)٠ لأن القول به من قبيل دعوى التفرد بخلق بعض الحوادث ، وإرادتها حسب القصود والدواعي دون الله، تعالى ، كما تقدم في مبحث خلق أفعال العباد ، ونقد أدلتهم عليه، بمثل ما تقدم هناك ، أيضا٠

---

(١) انظرها في شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٥ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٥ ٠

(٣) انظر مذهب أهل السنة في :-

وأما أدلة السعد في بطلان القول بالتولد ، فالمسلك الإجمالي ، وهو استناد جميع الممكنات إليه بالمباشرة ابتداء ، قد تقدمت أدلته في مبحث القدرة، وخلق أفعال العباد ، فلا حاجة إلى تكرار الكلام فيه (١)٠ وهي أدلة كافية وصريحة وقوية للدلالة على أن كل حادث في هذا الوجود ، وكل فعل اضطراري أو اختياري ، فهو بخلقه تعالى وإحداثه ٠

أما المسلك الثاني ، وهو الأدلة التفصيلية التي ساقها لإبطال التولد فهي ضعيفة جدا ، بل وحتى غير مستقيمة ٠ وإذا لم تفد بطلان القول بالتوليد لم تفد نفي اقتدار العبد على مايقع مباينا لقدرته الحادثة ٠

أما الدليل الأول ، فنجده عند أبي الحسن الأشعري على صورة مسألة أورد خلاف المتكلمين فيها(٢) ، بينما نجد الرازي قد سبق إلى الاستدلال به في بعض كتبه، لكنه في بعضها خص الحركة المقدورة للفاعلين بالجوهر الفرد(٣)٠ وفي البعض الآخر خصها بالجسم(٤)، كما هو عند السعد٠ كما نجد هذا الدليل عند عضد الدين الإيجي في المواقف (٥)٠

وهذا الدليل ضعيف جدا ، فلا يصح التمسك به ، ذلك أن للخصم أن يسند

---

(١) انظر : ج٣ ص ٩٨٠-٩٨٣ ، ج٤ ص١٥٧٤ ، ص١٤٤٦ ومابعدها من البحث ٠

(٢) قال في المقالات ، ص ٤٠٩: «واختلفوا في الشيء المتحرك إذا حركه اثنان : فقال من نفى التولد : فيه حركة واحدة الله فاعلها، وقال من أثبت التولد قولين : قال بعضهم : فيه حركة فعلها اثنان ، فهي حركة واحدة لفاعلين غيرين ، وقال بعضهم : هي حركتان، فعلان ، للمحركين للشيء المحرك»٠

ونحن نرى أن أبا الحسن لم يستدل بهذا الدليل على صيغة الإلزام ، وإنما ذكره على صيغة مسألة مختلف فيها ، يمكن للفطن ان يستنبط منها الدليل المذكور٠

(٣) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٣ ٠

(٤) انظر : نهاية العقول : ورقة ٩٨/ب ٠

(٥) انظر : ص ٣١٦ ٠

الحركة إلى مجموع القدرتين ، ويمنع استقلال كل منهما بإحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما ، غاية الأمر أنها مستقلة بإحداث حركة ذلك الجسم في الجملة، فحينئذ لاتوارد، ولا تحكم ·

وهذا الاعتراض قد اعترض به السعد نفسه (١)·

ويظهر أن هذا الاعتراض وارد على الدليل بفرض كون المقدور المتحرك بحركة الفاعلين، هو الجوهر الفرد · لأنه لو كان جسما لأمكن الاعتراض عليه بوجه آخر، وهو أن قدرة كل فاعل منهما تعلقت ببعض ذلك الجسم ، كالحجر الثقيل ، مثلا، يدفعه اثنان معا في اتجاه واحد ، فلا شك أن قدرتهما تعلقت بمجموع الحركة في ذلك الجسم ، فيكون كل واحد من الفاعلين قد خص ببعض تلك الحركة التي في الحجر ، وإن لم يمكن العلم بتفصيل قدر فعل كل منهما·

فكذا يقال هنا في حال كونه جسما · أما فيما لو كان جوهرا فردا، فالاعتراض عليه بما تقدم ، ويزاد عليه ، أيضا ، من وجوه الاعتراضات ، أن الجوهر الفرد مختلف في ثبوته ، فمن الناس من ينكره ، فلا يمكن إقامة الحجة بهذا الدليل عليه ، وحتى على فرض ثبوته ، فالصورة التي اشتمل عليها الدليل صورة وهمية فرضية ، ممتنعة واقعا ، وصحة الدليل تقوم على إمكان التطبيق الخارجي ، لا الفرضي الذهني ، فمن أين لنا أن نأتي بجوهر فرد ، ثم كيف يمكن للفاعلين دفعه، وهو من البساطة والصغر بحيث لايُرَى بالعين المجردة ·

* أما الأدلة الثاني والثالث والرابع ، فقد نص عليها بعض الأئمة من الأشعرية(٢) والماتريدية (٣)· وهي أَوْهَى من الدليل السابق ، وردها أيسر · وهي مبنية على أمرين : الأول: الاستغناء بالقدرة عن الوسط في إيقاع المتولد، أو

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٥ · وانظر : حاشية حسن جلبي على شرح المواقف: ج ٣ ص ١٢٩ ·

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٣٥ - ٣٤١ ، الإرشاد : ص ٣٣١ - ٢٣٤ ·

(٣) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦٨٢ - ٦٨٤ ·

الاستغناء بالوسط عن القدرة في وقوع المتولد·

الأمر الآخر : فناء المتولد بفناء القدرة ·

ولاشك أن كل هذا ليس بلازم ، إذ لخصوصية كل منهما تأثير في أن يكون لكل منهما متعلق خاص ، وأن تقع المتعلقات على صفة مخصوصة ·

وقياس قدرة العبد على قدرة الباري سبحانه وتعالى ، غير صحيح ، ولا مستقيم، إذ لخصوصية القدرة القديمة تأثير في أن لايمتنع عليها أي ممكن ، وأن توقع الممكن على أي صفة كانت ، سواء بطريق المباشرة ، أو التولد · بينما القدرة الحادثة ، مقيدة ، ومحدودة التعلقات ·

* وأما المسألة الأخيرة في هذا المبحث ، وهي التي نسبها السعد إلى الأصحاب - ويبدو من صنيعه أنه يوافقهم عليها - وهي أن كل ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لايكون مقدورا لها أصلا ، وأنها لاتتعلق إلا بما يقوم بمحلها·

فهذه المسألة متصلة بمسألة نفي تأثير الأسباب في مسبباتها ، وأن كل شيء فهو واقع بفعل الله، تعالى، ابتداء ، فالفاعل للأحراق عند ملامسة النار الورق هو الله، تعالى ، وفاعل هوي الحجر - الهاوي من أعلى - هو الله، تعالى، ··· الخ · وبناء على ذلك فقد نفى جمهور الأشاعرة والماتريدية تأثير العبد ، إطلاقا ، في المتولد الخارج عنه ، المباين له ، في أن يكون كسبا له(١)

ولتجلية مذهب الأشاعرة والماتريدية - بما فيهم السعد - في التوليد بصورة أوضح ، أقول : ههنا مسألتان :

الأولى : مسألة إضافة خلق المتولد إلى الله، تعالى ·

---

(١) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٣٥ ، أصول الدين : ص ١٣٨، الإرشاد : ص ٢٣٠، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ٦٢ - ٦٤، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ٢ ص ٦٨٠ ·

الأخرى : مسألة نفي التولد، مطلقا، عن قدرة العبد ، والذي هو فرع نفي تأثير الأسباب في مسبباتها٠

أما المسألة الأولى فقد تقدم الكلام عليها بأنا نتفق مع السعد عليها ، لأنه سبحانه وتعالى، المتفرد بخلق كل شيء٠

وأما المسألة الثانية ، فلا أتفق مع السعد على صحتها ، لأن دعوى السعد كون ما باين محل القدرة الحادثة فهو غير مقدور للقدرة الحادثة ، إن أراد بها أن ليس للعبد كسب في هذا المتولّد ، فليس بصحيح ، إذ القول فيه كالقول في أصل الأفعال الاختيارية الصادرة من العبد ، سواء بسواء ، كما تقدم في مبحث خلق أفعال العباد ٠ فكما صح نسبة الأفعال الاختيارية إلى العبد، كسبا، لكونها واقعة باختياره وحسب قصوده ودواعيه ، كذلك الحال في الصادر عنه على سبيل التولّد ، غاية الأمر أن المتولد يفترق عن الأفعال القائمه في محل القدرة ، أن هذه الأخيرة تنتفي بانتفاء القدرة ، والأخرى لاتنتفي بانتفاء القدرة ، فعلى سبيل المثال ، التأليف المتولّد من قدرة العبد الحادثة ، حادث بسبب فعل العبد القائم به ، وبسبب آخر هو ما في الأجزاء المؤلفة من قبول التأليف وحفظه ، ولهذا لم تكن الأجزاء محتاجه إلى الإنسان المحدِث لتأليفها بعد التأليف ، لأنها تمسك التأليف بما فيها من اليبس ، والقوة التي جعلها الله فيها(١)، وكذلك الشبع والري المتولدان بسبب الأكل والشرب ، حادثان بسبب فعل العبد ، وبسبب ما في الطعام والشراب من قوة التغذية ، وما في بدنه من قوة القبول لذلك ، والله خالق هذا كله ٠ وكذلك الحجر المنطلق بحذف الرامي له ، هو حادث برمي الرامي ابتداء، أما استمرار الحجر في الانطلاق وبلوغه منتهاه فقد حصل بهذا السبب ، والذي هو رمي الرامي ، وبسبب آخر من الحجر والهواء(٢)٠ وهو ما في قوة هذا الحجر من الطبيعة التي تمكنه من الاستمرار في الانطلاق ، ولطافة الهواء ، الغير مانع لاستمرار الانطلاق ٠ ألا ترى أنه كلما ازداد ثقل الجسم كلما قل استمرار انطلاقه ، وقصرت المسافة التي يقطعها بشكل أفقي ،

---

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٨ ص ١٤٣ - ١٤٤ ٠

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ٩ ص ٣٤٠ - ٣٤١ ٠

فيفترق سير الثقيل عن الخفيف · وكلما ازدادت حركة الهواء عكس، أو مع حركة الجسم المحذوف ، كلما قصر استمرار انطلاقه، أو طال، حسب حركة الريح والهواء ·

فإذن للعبد فعل وتأثير في المتولِّد ، وإن كان المتولد بعد ذلك يستمر على فعله بحسب الطبيعة التي خلقه الله عليها ، وبحسب الموانع والشروط التي يتوقف استمراره عليها· كل ذلك بحسب سنن كونية، أودعها الله، تعالى، في هذا الكون ، فالله، تعالى، خالق السبب والمسببات بعد ذلك كله ·

وإن أراد بقوله أن كل ما باين محل القدرة الحادثه ، فهو غير مقدور للقدرة الحادثة، أنه ليس للقدرة بعد حدوث المتولِّد قدرة وأثر على انتفاء المتولد ، فإن هذا صحيح، لكنه لاينفي كسب العبد، من جهة ابتداء الاعتماد والتأثير في موجِب المولَّد·

فالحاصل أنا لانتفق مع السعد في كون المتولد المباين للقدرة الحادثة ، لاتأثير للعبد فيه · لأنه مع تسليمنا بكون الله، تعالى، خالق لكل شيء، وحتى فعل العبد المتولِّد ، الا أننا لاننفي كسب العبد وتأثيره وقيام الفعل به ونسبته إليه ، كالحال في الفعل القائم به ، حتى يصح ورود المدح والذم ، والأمر والنهي · فقد رأينا كيف جعل السعد للعبد فعلا حقيقيا وكسبا فعليا ، في مبحث خلق أفعال العباد ، مع تسليمه بخلق الله، تعالى، لها فما المانع أن يصدق هذا الحكم على الفعل المتولِّد ، سواء طال الوسط المولِّد ، أو قصر ·

لقد أراد السعد من هذا كله نفي تأثير الأسباب في مسبباتها مطلقا ، ونسبة كل فعل ابتداء إلى الله، تعالى ، ففاعل الإحراق عند ملامسة النار الورق هو الله ، وفاعل هوي الحجر عند سقوطه ، هو الله، تعالى ···الخ ·

وهذا المذهب ، وإن كان مذهبا سنيا معتبرا ، لما فيه من نسبة كل شيء إلى الباري، سبحانه وتعالى ، إلا أن مذهب إثبات تأثير الأسباب في مسبَّباتها أولى بالاعتبار، وأرجح عقلا ونقلا منه ·

والتسليم بتأثير الأسباب في مسبباتها لاينافي التوحيد ، ولا ينافي تأثير قدرة الله، تعالى، في المتولد ، وفي السبب والمسبب ، وفي كل حادث في الوجود · فكلها بخلقه وإيجاده · غاية الأمر أن الله، تعالى، أودع في مواد هذا الكون خصائص وطبائع وسنن تجرى عليها ، وبها يتحقق تأثير بعضها في بعض مع القطع بأن الكل من خلقه وبإيجاده ·

المطلب الثاني : الهداية والضلال والختم والطبع :-

ذكر السعد أن لكلمة «الهداية» و «الضلال» عدة معان ، «فالهداية» قد تأتي لازما، بمعنى «الاهتداء»، بمعنى وجدان الطريق الموصل إلى المطلوب ، ويقابله «الضلال» بمعنى فقدان الطريق الموصل الى المطلوب ۰ وقد تأتي «الهداية» متعديا ، بمعنى الدلالة على الطريق الموصل ، والإرشاد إليه ، ويقابله «الإضلال» بمعنى الدلالة والإرشاد إلى خلاف الطريق الموصل إلى المطلوب ۰ مثل «أضلني فلان عن الطريق»۰

وذكر أن الهداية قد تأتي بمعنى «الدعوة إلى الحق» ، كقوله تعالى: ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾(٢)، أي دعوناهم إلى طريق الحق ، وبمعنى «الإثابة» ، كقوله تعالى: ﴿سيهديهم ويصلح بالهم﴾(٣)، وقيل إنه بمعنى«الإرشاد في الآخرة إلى طريق الجنة»۰

كما ذكر أن الإضلال قد يأتي بمعنى «الإضاعة والاهلاك»، كقوله تعالى:﴿فلن يضل أعمالهم﴾(٤)، وقوله : ﴿أإذا ضللنا في الأرض﴾(٥)۰

قال السعد : وقد يسندان مجازا إلى الأسباب ، كقوله تعالى : ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾(٦)، وكقوله تعالى : ﴿رب إِنَّهُنَّ أضللن كثيرا من الناس﴾(٧)(٨)۰

---

(١) سورة الشورى ، الآية ٥٢ ۰

(٢) سورة فصلت ، الآية ١٧ ۰

(٣) سورة محمد ، الآية ٥ ۰

(٤) سورة محمد ، الآية ٤ ۰

(٥) سورة السجدة ، الآية ١٠

(٦) سورة الإسراء ، الآية ٩ ۰

(٧) سورة إبراهيم ، الآية ٣٦ ۰

(٨) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٩ ، شرح العقائد النسفية : ص ٦٥ ۰

غير أن هذه المعاني السابقة ليس مما فيها كثير نزاع بين أهل السنة وغيرهم، لأن الكل متفق على صحة تفسير كثير من آيات الكتاب والسنة بتلك المعاني، وحملها عليها ·

لكن المختلف فيه هو حمل الهداية والإضلال ، والختم ، والطبع ، والمد في الطغيان ، وغير ذلك ، على خلق الهداية والضلال ، وخلق الختم والطبع على القلوب حقيقة ، وخلق المد في الطغيان، وغير ذلك من الألفاظ الدالة كون الله، تعالى، هو المتفرد بخلق الايمان والكفر ، والهداية، والإضلال ومقدماتها، ونتائجها، على وجه الحقيقة ·

فيرى السعد أن الله، تعالى، متصف بذلك على وجه الحقيقة ، وأنه تعالى، هو الخالق للهداية والضلال، وغير ذلك ·

قال : «الآيات المشتملة على اتصاف الباري، تعالى، بالهداية والإضلال، والطبع على قلوب الكفرة ، والختم ، والمد في الطغيان ، ونحو ذلك ، كقوله تعالى : ﴿والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾(١)، ﴿إنك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾(٢)، ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا﴾(٣)، ﴿من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون﴾(٤)، ﴿إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء﴾(٥)، ﴿يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا﴾(٦)، ﴿ختم الله على قلوبهم﴾(٧)، ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم﴾(٨)، ﴿وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه﴾(٩)، ﴿ويمدهم في طغيانهم﴾(١٠)، إلى غير ذلك، فهي عندنا راجعة إلى خلق الإيمان والاهتداء، والكفر

(١) سورة يونس ، الآية ٢٥ ·
(٢) سورة القصص ، الآية ٥٦ ·
(٣) سورة الأنعام ، الآية ١٢٥ ·
(٤) سورة الأعراف ، الآية ١٧٨ ·
(٥) سورة الأعراف ، الآية ١٥٥ ·
(٦) سورة البقرة ، الآية ٢٦ ·
(٧) سورة البقرة ، الآية ٧ ·
(٨) سورة النساء ، الآية ١٥٥ ·
(٩) سورة الأنعام ، الآية ٢٥ ·
(١٠) سورة البقرة ، الآية ١٥ ·

والضلال، بناء على مامر من أنه الخالق وحده (١)، وبأن هذه الآيات وأشباهها يجب حملها على الحقيقة المتعارف عليها ، وطرح تعسفات وتكلفات التأويل التي خاض فيها المعتزلة ، والتي حملوا فيها الهداية والإضلال ، والختم ، والطبع ، وغير ذلك على محامل مجازية ، سعيا منهم لنفي خلق الله، تعالى، كل تلك المعاني في العبد على وجه الحقيقة(٢)٠

وقال تعقيبا على كلام الزمخشري في تفسير قوله، تعالى : ﴿واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه﴾(٣): «يعني يميته»، قال السعد: «هذا تأويل المعتزلة ، وعند أهل السنة أنه يحول بين الكافر وطاعته ، حتى إذا أراد أن يؤمن والله، تعالى لايريده، حال بينه وبين قلبه كيف شاء ، وكذا إذا أراد المؤمن أن يكفر ، ولم يرد الله، تعالى ٠ وبالجملة فالسعيد من أسعده، الله،تعالى ، والشقي من أضله الله، تعالى، وهذا منقول عن ابن عباس والضحاك ، رضي الله عنهم ، فلا يكون قول الظالمين، بل رد قول الجاهلين»(٤)٠

النقـــد :

ماذكره من كون الله، تعالى، هو خالق الهداية في المؤمنين، والضلال في الكافرين ، والختم ، والطبع، على قلوبهم ، والمد لهم في الطغيان ، وما شاكل ذلك ، استنادا إلى تلك الآيات التي أفادت ذلك ، هو مذهب أهل السنة والجماعة، وسلف هذه الأمة، قاطبة ، والأدلة التي ذكرها هي بعض أدلتهم على هذا المطلب (٥)٠

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٩ ، شرح النسفية : ص ٦٥ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/ب ، وانظر : حاشيته على الكشاف : ورقة ٣٧ ٠

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٩ بتصرف ٠

(٣) سورة الأنفال ، الآية ٢٤ ٠

(٤) حاشيته على الكشاف : ورقة ٦٤٥ ٠

(٥) انظر مذهب أهل السنة وأدلتهم في : - مقالات الإسلاميين : ص ٢٩١ - ٢٩٢ ، رسالة الثغر : ص ٧٣ ، الإبانة : ص ١٩٨ ، ص ٢٠٩ - ٢٢٤ ، الشريعة : ص ١٥٩ - ١٦٨ ، أصول الدين : ص ١٤٠ - ١٤٢ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٤٠ - ٣٤١ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٥٧٨ ، ص ٦٠٦ - ٦٠٧ ، ص ٦٤٧ - ٦٥١، الاعتقاد : ص ١٥١ - ١٥٥، الإرشاد ص ٢١٠ وما بعدها، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٥ - ١٣٦ ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٧٨ - ٨٠ ، شفاء العليل : ص ٦٥ ، ص ٨٠ وما بعدها، شرح العقيدة الطحاوية : ج ١ ص ١٣٧ - ١٣٨ ٠

وكما تأتي الهداية والإضلال ، في حق الله، تعالى ، بمعنى خلق الهدى والضلال في النفوس ، كذلك تأتي الهداية في حقه، تعالى ، بمعنى الدلالة والدعوة إلى الهدى ، وشرح الصدر ، وتولِّي التوفيق ، والإعانة عليه، وتسهيله للمهتدين ، والإضلال بمعنى ترك التوفيق ، وتضييق الصدر ، وإعدام القدرة على الاهتداء ، والإضلال عن الثواب، وطريق الجنة في الآخرة كما ذكر السعد بعض ذلك ٠

لكن من مذهب أهل السنة والسلف أن خلق الهداية، والتيسير لها، وشرح الصدر، تكون بفضل الله، تعالى، وإحسانه ، وذلك إذا كان مِن عَبْده إقبال على الحق باختياره. وخلق الضلال وتضييق الصدر ، والختم، والطبع، والقفل على القلوب ، كل ذلك بعدل الله، تعالى ، عقوبة وجزاء على الجرائم ، والإعراض عن الحق ، واختيار سبيل الغي والفساد(١)٠

والمعتزلة ومن معهم من القدرية ، جريا على أصولهم في امتناع خلق الله، تعالى،لأفعال العباد الاختيارية ، ليصح توجيه التكليف الشرعي لهم بالأوامر والنواهي، والمدح والذم ، والثواب والعقاب ، فَسَّروا الهداية والإضلال، والختم والطبع ، والأكنة، والمد في الضلال ، وغير ذلك من الأمور، بتفسيرات تقصيها عن معنى الخلق والإيجاد، وتتوافق مع مذهبهم ٠

فقد فسروا هداية الله، تعالى، لخلقه ، في تلك المواضع التي دَلَّ ظاهر اللفظ على الخلق والإيجاد ، إما بالدلالة والدعوة إلى الإيمان والهدى ، وإما بمعنى الحكم بأنهم مهتدين ، أو تسميتهم مهتدين ، أو الهداية بالألطاف ، أو الهداية بالثواب (٢)

كما فسروا إضلال الله، تعالى، لخلقه، في تلك المواضع التي دَلَّ ظاهر اللفظ على

---

(١) انظر : شفاء العليل : ص ٨٦ ، ص ٩١ ٠

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٦٠ - ٢٦١ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ، أصول الدين : ص ١٤١، تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ٢٠ ، متشابه القرآن ، القسم الثاني : ص ٤١٣ ، ص ٥٤٦ - ٥٤٧ ، المغني في أبواب التوحيد، المجلد ٣ : ج ٨ ص ٣١٨ - ٣١٩ ، الإرشاد : ص ٢١٢ - ٢١٤ ، شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٥٩ ٠

الخلق والإيجاد ، إما بالإهلاك والتعذيب ، وإما بالتسمية والتلقيب لهم بأنهم «ضُلّال» ، وإما بالوجدان على الضلال ، أي وجدهم ضالين(١)٠

وهذه المعاني تفهم عندهم بحسب سياق النص ودلالته ٠

كما فَسَّروا الطبع، والختم، والأكنة، ونحوها ، إما بأنه سبحانه، وتعالى، سَمَّاها كذلك ، أي سماها مختوما، مطبوعا، مكنونا عليها، وإما أنه، تعالى، وَسَمَها بِسِمَات تعرفها الملائكة ، فتميز بها الكافر من المؤمن . وهذا قاله الجبائي، وابنه، ومن تبعهما. وإما أنه، تعالى، منع منهم اللطف المقرِّب إلى الطاعة ، لعلمه أنه لاينفعهم . وهو قول الكعبي . وإما أنه، تعالى، منعهم الإخلاص الموجب لقبول العمل ، فكانوا كمن يمنع دخول الإيمان قلبه ، بالختم والطبع عليه ، وكونه مكنونا عليه ، لأن الفعل بلا إخلاص كلا فعل . وإما الحكم والشهادة أنهم لا يؤمنون . وإما أنه مجرد تمثيل لاتحقيق ، من حيث كونهم لم ينتفعوا ، فصاروا بمنزلة المختوم على قلبه ، المكنون على قلبه ٠٠٠الخ(٢)٠

وكل هذه التفسيرات عن المعتزلة ومن تابعهم لاتصح ، لكونها خلاف ظاهر النصوص الشرعية ، التي جاءت مصرحة بإسناد حقيقة الهداية والإضلال، والختم، والطبع، والأكنة ، والحَجْب(٣)، والإقفال(٤) والإغفال(٥)، وغير ذلك، إليه تعالى٠

---

(١) انظر المراجع السابقة ، وانظر : متشابه القرآن ، القسم الثاني : ص ٤٤١ ، ص ٤٥١ ، تنزيه القرآن عن المطاعن: ص ١٣٧ ، ص ١٥٣ ، ص ١٨٣ ، ص ٢٠٤ ، ص ٣٨٦.

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٥٩ ، تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ١٤ ، ص ١٢٨ ، ص ٢٢٩ ، ص ٣٨٦ ، متشابه القرآن : القسم الثاني : ص ٤٦٦ ، المغني في أبواب التوحيد ، المجلد ٣ : ج٨ ص ٣١١-٣١٢، الإرشاد: ص ٢١٣- ٢١٤، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٥ ٠

(٣) كقوله تعالى :﴿ وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لايؤمنون بالآخرة حجابا مستورا﴾ سورة الإسراء ، الآية ٤٥ ٠

(٤) كقوله تعالى :﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها﴾ سورة محمد، الآية ٢٤ ٠

(٥) كقوله تعالى : ﴿ولاتطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا﴾ سورة الكهف ، الآية ٢٨ ٠

وتأويلها إلى غير مدلولاتها الحقيقية ، إلى معان مجازية، وتمثيلات، وتشبيهات ، من قبيل التكلف والتعسف في لَيِّ الآيات وتطويعها لخدمة أغراض مذهبية باطلة ، بما يخالف ما أجمع عليه أهل السنة، وسلف الأمة ٠

وقد أجرى أهل السنة الختم، والطبع، والأكنة ، ونحوها، على معانيها الحقيقية. والختم هو بعينه الطبع ، فقالوا في معنى الختم : التغطية على الشيء والاستيثاق منه ، حتى لايدخله شئ ٠ والمعنى أن الله، تعالى، فعل في قلوبهم هذا الختم ، فلا يصل إلى قلوبهم الإيمان ، ولا مخلص لهم من الكفر (١)٠

ومثل الختم ، الران ، والأقفال، التي يجعلها الله، تعالى، على القلوب ، كما جاءت الآيات الدالة على ذلك ، فهي كلها أمور حقيقية يخلقها الله، تعالى، تمنع الإيمان، أو تمنع الانتفاع بالقرآن، والهدي النبوي ٠ لكن قالوا : الران أيسر من الطبع، والطبع أيسر من الأقفال ، والأقفال أشد ذلك كله(٢)٠

وقالوا في معنى الأكنَّة : إنها الأغطية ، فهي جمع «كِنَان» ، فالله، تعالى، جعل على قلوب الكافرين المعاندين ، أغطية على وجه الحقيقة ، تمنع وصول الإيمان ، والانتفاع بما جاءهم من الحق(٣)، والله، تعالى، أعلم بطبيعة هذا الختم، والطبع والأكنة ، لكنها ليست من قبيل الاستعارة والتشبيه، لبيان انصرافهم عن الهدى والحق ٠

وهذا كله يدل على أن الذي يخلق الهداية والإضلال ، ويوصلها إلى القلوب هو الله، تعالى ، فمن أراد الله، تعالى، له الهداية، سَهَّلها له،وشرح صدره لها ، ثم خلقها في قلبه، ومن أراد له الضلالة، صرفه عن سبل الهداية، وضيق صدره في قبولها،

---

(١) انظر : تفسير ابن جرير : ج ١ ص ١١٣ ، تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٨٦، تفسير ابن كثير : ج ١ ص ٧٠ ، شفاء العليل : ص ٩٢ ٠

(٢) انظر : تفسير ابن كثير : ج ١ ص ٧٠ ٠

(٣) انظر : تفسير ابن جرير : ج ٧ ص ١٦٩ - ١٧٠ ، تفسير القرطبي : ج ٦ ص ٤٠٤، ولمعرفة المزيد من أخوات الختم ، كالغطاء ، والحجاب ، والوقر ، والصرف ، ٠٠٠ الخ٠ انظر : شفاء العليل : ص ٩٢ - ١٠٩ ٠

وجعل على قلبه الران والأكنة ، ثم خلق الضلالة في قلبه ، وإن شاء ختم على قلبه، وجعل عليها الأقفال ، فلا يصل إلى قلبه الإيمان البتة، ولا يمكنه الإيمان الا بأن يشاء الله، تعالى ٠

والسعد ، رحمه الله، تعالى ، اقتصر من الأدلة على بعض أدلة الكتاب ، وهي كثيرة جدا ، ولو أخذت بإيرادها لطال الفصل ، ففي ما تقدم من الآيات كفاية ، لكنه أغفل الأدلة من السنة على كون الهداية والإضلال من الله تعالى ، فقد تواترت الأحاديث في هذا المعنى تواترا معنويا مستفيضا ، فمن ذلك قوله ، صلى الله عليه وسلم : «اللهم اهدني فيمن هديت » (١)، وقوله ، صلى الله عليه وسلم : «اللهم إيت نفسي تقواها أنت خير من زكاها، وأنت وليها ومولاها»(٢)، وقوله ، صلى الله عليه وسلم، في خطبة الحاجة : « إن الحمد لله ، نستعينه ، ونستغفره ، ونعوذ به من شرور أنفسنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلله فلا هادي له »(٣)٠

وقوله، صلى الله عليه وسلم : «اللهم إني أعوذ بعزتك ، لاإله إلا أنت أن تضلني ، أنت الحي الذي لايموت »(٤)٠

والأحاديث في هذا الباب كثيرة، وقد تقدم طرفا منها في مبحث خلق أفعال العباد٠

وهي صريحة في وجوب حمل الهداية على التوفيق وشرح الصدر به ، وخلقه في النفس، إذ لايستقيم تفسير دعـــاء النبي،صلى الله عليه وســلم، ربه تبارك وتعالى

---

(١) أخرجه أبوداود في سننه ، كتاب الصلاة ، باب القنوت في الوتر : ج ١ ص ٣٥٩ ، والترمذي في سننه ، أبواب الصلاة ، باب ماجاء في القنوت في الوتر : ج ١ ص ٢٨٩ - ٢٩٠، وحكم بحسنه ٠ وحكم الشيخ أحمد شاكر بصحته ٠ انظر : الجامع الصحيح بتحقيق شاكر : ج ٢ ص ٣٢٩ ٠

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الذكر والدعاء ، باب التعوذ من شر ما عمل: ج ٢ ص ٤٨١ ٠

(٣) أخرجه أبوداود في سننه ، كتاب النكاح ، باب خطبة النكاح : ج ١ ص ٥٣١ ، والترمذي في سننه ، أبواب النكاح ، باب ماجاء في خطبة النكاح : ج ٢ ص ٣٨٥ ٠

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الذكر والدعاء، باب التعوذ من شر ماعمل: ج ٢ ص ٤٨٠ ٠

بالهداية، بالتسمية مهتديا ، فلا يصح أن يكون مراده، صلى الله عليه وسلم : «سَمِّني مهتديا»، ولاحمل الهداية على الإرشاد إلى طريق الجنة في الآخرة ، ولا على الإثابة ، ولا على الألطاف، لأنها حاصلة ، ولا بالدلالة والإرشاد ، لأنها حاصلة ، أيضا ، فلا يتصور طلبها ، والطلب يكون لما ليس بحاصل ، أو طلب الثبات على الهداية ، وبقائها واستمرارها ، كما هو دعاء النبي ، صلى الله عليه وسلم ، مما هو ، أيضا، ليس بحاصل للكل .

فدلت عموم الآيات والأحاديث على وجوب حمل الهداية على حقيقتها ، وتأويل القدرية لها ، بالدعوة إلى الإيمان والطاعة والدلالة عليهما ، باطل لأمور : الأول : إجماع الأمة على اختلاف الناس في الهداية ، فبعضهم مُوَفَّق مَهدِي ، وبعضهم مخذول ضال . ومعلوم أن الدعوة عامة لجميع الأمة ، لا اختلاف فيها ، فلا يصح تأويل الهداية بها. الثاني : الدعاء بهما ، كما ثبت عن النبي، صلى الله عليه وسلم ، وعن سلف الأمة بالإجماع ، نحو «اللهم اهدنا الصراط المستقيم» . والدعوة التي فَسَّر المعتزلة بها الهداية حاصلة ، فلا يتصور طلبها . والطلب إنما يكون لما ليس بحاصل واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها ، بل في وجود الانتفاع بها وعدمه . الثالث: كونه مَهْدِيًّا من صفات المدح، دون كونه مدعوا ، إذ لايمدح به أصلا ، فلا يصح حملها على الدعوة .

وأما تفسيرهم للختم والطبع ، والأكنة ... الخ بتلك التفسيرات ، فلا يصح، أيضا ، لأن الله، تعالى، ذكر تلك الأفعال في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك . حيث قال :﴿سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون ختم الله على قلوبهم﴾ أي لايؤمنون لأجل الختم . لأن قوله «ختم ...» استئناف لبيان السبب (١)

قال بعض أهل التحقيق :«والله ما قالت القدرية ، كما قال الله، عز وجل ، ولا كما قال النبيون ، ولا كما قال أهل الجنة، ولا كما قال أهل النار ، ولا كما قال أخوهم إبليس، لأن الله، تعالى، قال :﴿يضل من يشـــاء ويهدي من يشاء﴾(٢)، وقال

---

(١) عن المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٥ - ١٣٦ بتصرف .

(٢) سورة النحل ، الآية ٩٣ .

﴿وما تشآءون إلا أن يشاء الله﴾(١)، وقال شعيب، عليه السلام :﴿وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا﴾(٢)، وقال موسى ، عليه السلام : ﴿إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشآء﴾(٣)، وقال نبينا ، صلى الله عليه وسلم: ﴿قل لاأملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله﴾(٤)، وقال أهل الجنة : ﴿الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله﴾(٥)، وقال أهل النار:﴿ربنا غلبت علينا شقوتنا﴾(٦)، وقالوا ، أيضا :﴿بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين﴾(٧)، وقال إبليس : ﴿رب بما أغويتني﴾(٨)(٩)٠

قال بعض العلماء : مسألة ينقطع بها القدري ، يقال له : أراد الله، عز وجل من العباد أن يؤمنوا فلم يقدر، أو قدر ولم يرده ؟ فإن قال : قدر فلم يرد، قيل له : فمن يهدي من لم يرد الله هدايته ؟ فإن قال : أراد ، فلم يقدر، قيل له : لايشك جميع أنك قد كفرت(١٠)٠

قال الأشعري عند حكايته ما اتفق عليه أهل السنة، والحديث، من عقائد: «وأن الله، سبحانه، وفق المؤمنين لطاعته، وخذل الكافرين، ولطف بالمؤمنين ونظر لهم،

---

(١) سورة الإنسان ، الآية ٣٠ ، سورة التكوير ، الآية ٢٩.

(٢) سورة الأعراف ، الآية ٨٩ ٠

(٣) سورة الأعراف ، الآية ١٥٥ ٠

(٤) سورة الأعراف ، الآية ١٨٨ ٠

(٥) سورة الأعراف ، الآية ٤٣ ٠

(٦) سورة المؤمنون ، الآية ١٠٦ ٠

(٧) سورة الزمر ، الآية ٧١ ٠

(٨) سورة الحجر ، الآية ٣٩ ٠

(٩) انظر : الإنصاف : ص ٤٤ ، وقد أورد مثلها الآجري في الشريعة : ص ١٦٢ - ١٦٣ ، ونسب المقالة إلى زيد بن أسلم ، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ١ ص ١٥٢ ونسبها إلى سفيان الثوري ، ج ٣ ص ٥٦٩ ونسبها إلى زيد بن أسلم ٠

(١٠) انظر : الشريعة : ص ٢٤٤ ٠

وأصلحهم ، وهداهم ، ولم يلطف بالكافرين، ولا أصلحهم ولاهداهم · ولو أصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين ، وأن الله، سبحانه، يقدر أن يصلح الكافرين ويلطف بهم ، حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن لايصلح الكافرين ويلطف بهم ، حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين ، كما علم ، وخذلهم ، وأضلهم ، وطبع على قلوبهم»(١)

وقال ابن القيم : «اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم ، وكتبه المنزلة عليهم على أنه، سبحانه، يضل من يشاء، ويهدي من يشاء ، وأنه من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له ، وأن الهدى والإضلال بيده، لا بيد العبد ، وأن العبد هو الضال ، أو المهتدي ، فالهداية والإضلال فعله، سبحانه، وقَدَّره ، والاهتداء والضلال فعل العبد وكسبه»(٢)·

---

(١) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٩١ - ٢٩٢ ، وانظر : رسالة الثغر : ص ٧٣ ·

(٢) شفاء العليل : ص ٦٥ ·

المطلب الثالث : التوفيق والخذلان :-

يرى السعد أن اللطف والتوفيق والعصمة كلها بمعنى واحد ، وهي خلق قدرة الطاعة ، وأن الخذلان خلق قدرة المعصية · وأن الموفق لايعصي ، إذ لاقدرة له على المعصية ، وأن المخذول لايطيع لامتناع قدرته على الطاعة · بناء على أن القدرة مع الفعل وليست نسبته إلى الطرفين على السواء· وهذا نصه :

قال : «اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة ، والخذلان خلق قدرة المعصية ، والعصمة هي التوفيق بعينه ، فإن عممت كانت توفيقا عاما ، وإن خصصت كانت توفيقا خاصا · كذا ذكره إمام الحرمين ، وقال : ثم الموفق لايعصي ، إذ لاقدرة له على المعصية(١) ، وبالعكس. ومبناه على أن القدرة مع الفعل ، وليست نسبته إلى الطرفين على السواء»(٢)·

النقد : لم يطل السعد في تقرير هذه الجزئية لكفاية المسألة السابقة، وهي الهداية والإضلال ، لأنهما من باب واحد ، إلا أن الهداية والإضلال يتعلقان بخلق أصل الهدى والإيمان ، والكفر والطغيان ، ومقدماتهما ، كشرح الصدر وضيقه وحرجه، وغير ذلك من مقدماتهما في العبد، والتوفيق والخذلان يتعلقان بخلق الطاعة والعصيان ومقدماتهما في العبد ، فهذا أعم من الأول ·

وقد اختلفت القدرية في تفسير هذه الحقائق ، ففسر بعضهم التوفيق بأنه ثواب يفعله الله، تعالى، مع إيمان العبد. وفسره بعضهم بالحكم من الله، تعالى، لعبده بالتوفيق، وبأنه موفق · وفسر بعضهم العصمة من الله، تعالى، بأنه ثواب للمعتصمين، وبعضهم بأنه الدعاء والبيان ، والزجر ، والوعد والوعيد . وفسر بعضهم الخذلان من الله، تعالى، لعبده ، بالتسمية والحكم ، أي سماه مخذولا ، وحكم عليه بأنه مخذول وبعضهم بأنه عقوبة من الله، سبحانه ، أي ما يفعله بهم من العقوبات(٣) ·

---

(١) مراد السعد بقوله «ثم الموفق لايعصي، إذ لاقدرة له على المعصية» أن من خلق الله تعالى فيه التوفيق، لايقدر على المعصية لانشغال قدرته بما قدره الله تعالى عليه، وكذا العكس، لا أن العبد لاقدرة له ولا إرادة ولااختيار، والتي هي سلامة الآلات التي بها يرجح أحد مقدوريه من الفعل أو الترك، ولو كان هذا مراد السعد فلاشك أنه مذهب خاطئ ، ذهب إليه بعض الأشاعرة، وهو مذهب يخالف مذهب أهل السنة صراحة، حيث قضوا باتصاف العبد بالقدرة على الفعل قبل إيقاع الفعل، وأثناء تلبسه به، وعنوا بتلك القدرة سلامة الآلات، كما تقدم بيانه لانفس الإيقاع والتأثير، فإنها لاتكون إلا مع الفعل، لاستحالة تخلف الأثر عن مؤثره المستجمع لشرائط التأثير، كما أن أهل السنة يرون أنه حتى بعد وقوع الفعل وانشغال قدرة العبد به، لازالت قدرته من جهة سلامة الآلات صالحة لإيقاع ضده، فينتفي الجبر·

(٢) انظر : المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٥٩ - ١٦٠ ، وانظر : الإرشاد: ص ٢٥٤ - ٢٥٥·

(٣) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٦٢ - ٢٦٥ ·

لكن عامتهم فسروا التوفيق والعصمة باللطف الإلهي ، وهو الفعل الذي يعلم الله، تعالى، أن العبد يطيع عنده ، وهو عندهم واجب على الله، سبحانه وتعالى ، فالتوفيق والعصمة ، خلق الألطاف ، وهي الأفعال التي يعلم الله، تعالى، أنه إذا أحدثها يطيعه العبد ، والخذلان منع هذه الألطاف المقربة إلى الطاعة، لعلمه تعالى أنه لاينفعهم(٢) ٠

ولا شك أن الذي ذهب إليه السعد ، كما نقله عن الجويني بعد تحرير مراده، هو مذهب أهل السنة والجماعة ، وسلف الأمة ، والذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة ، وإجماع الأمة والأئمة ٠

فالله، تعالى، هو خالق التوفيق والعصمة في من شاء من عباده ، كما أنه، تعالى، هو خالق الخذلان فيمن شاء منهم ، يختص برحمته من يشاء ، ولو شاء، تعالى، أن يوفق الخلق أجمعين لاقتدر على ذلك ، فليس التوفيق والعصمة ، والخذلان، مجرد إحداث ألطاف من الله تعالى ، وصرفها ، لأنه لو كان كذلك للزم منه تكذيب الله تعالى، باقتداره على هداية الخلق أجمعين وتوفيقهم ٠ لقوله تعالى :﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولايزالون مختلفين﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿ فلو شاء لهداكم أجمعين﴾(٤)، إلى غير ذلك من الآيات (٥)٠

ومعلوم أن الألطاف التي يقول بها المعتزلة ، لاتشتمل على خلق نفس التوفيق وتيسير الله، تعالى، ذلك لبعض عبيده دون بعض ، بل هي عندهم تلك الأفعال الواجبة عليه إحداثها ، والتي يشترك ويتساوى أمامها جميع

---

(١) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٦٢ - ٢٦٥، الإرشاد : ص ٢٥٤ - ٢٥٥ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ ٠

(٢) سورة السجدة ، الآية ١٣ ٠

(٣) سورة هود ، الآية ١١٨ ٠

(٤) سورة الأنعام ، الآية ١٤٩ ٠

(٥) انظر : الإرشاد : ص ٢٥٥ ٠

المكلفين ، كالتمكين من الفعل ، وخلق القدرة والإرادة العامة له ، وعدم منعه ، إلى غير ذلك من الأمور التي سموها ألطافاً · فلذلك اتفقت كلمتهم على أن الله، تعالى، ليس في مقدوره إحداث لطف يهدي ويوفق بها الخلق أجمعين ، وإلا لكان تركه بخلا وسفها(١)·

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٦ ·

المطلب الرابع : الأجل والرزق والتسعير :-

الأجل : -

هذا العنوان يُعني ببحث جزئية مخصوصة في الأجل ، وهي مسألة المقتول ، أو كل من فارق الحياة ، وكان للخلق في موته صنع ، سواء بالمباشرة أو التولد - على مايقول به المعتزلة - هل هو ميت بأجله ، أم أن القاتل قطع عليه أجله الذي كان سيستوفيه ٠

في البداية عَرَّف السعد الأجل ، بأنه بمعنى «الوقت» في اللغة ٠ وبمعنى : جميع مدة الشيء ، وبمعنى: آخر مدة الشيء، كما يقال : أجل هذا الدين شهران ، أو آخر الشهر ٠ ثم بَيَّن أن لفظ «الأجل» شاع استعماله في آخر مدة الحياة(١)٠

وقد فَسَّر الأجل ، كلاميا ، بأنه الوقت الذي علم الله، تعالى، بطلان حياة الحيوان فيه(٢)٠

أما مذهب السعد في المقتول ، فهذا عرض له ، ولأدلته :-

قال : «إن المقتول ميت بأجله ، أي موته كائن في الوقت الذي علم الله، تعالى، في الأزل ، وقدر حاصل بإيجاد الله، تعالى ، من غير صنع للعبد مباشرة ، ولا توليدا٠ وأنه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت ، وأن لايموت من غير قطع بامتداد العمر ، ولا بالموت بدل القتل»(٣)٠

ووافق النسفي في قوله : «والموت قائم بالميت مخلوق لله، تعالى ، لاصنع فيه للعبد تخليقا ولا اكتسابا»(٤)٠

كما وافقه في قوله : «والأجل واحد» وزاد عليه قوله : « لا كما زعم الكعبي

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ ، وانظر : لسان العرب : ج ١١ ص ١١ ٠

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ ٠

(٤) العقيدة النسفية مع شرح السعد : ص ٦٤ ٠

أن للمقتول أجلين : القتل ، والموت ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أجله الذي هو الموت»(١)٠

أما أدلة السعد على مذهبه ، فهي قوله : «لنا : أن الله، تعالى، قدحكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد»(٢). و«الآيات والأحاديث الدالة على أن كل هالك مستوف أجله من غير تقدم ولا تأخر»(٣)، كقوله تعالى : ﴿إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾(٤)(٥)

وقد أجاب السعد عن بعض الاعتراضات على مذهبه وعلى الأدلة التي ساقها :-

فالاعتراض الأول ، المعارضة ببعض النصوص الشرعية التي تخالف تلك النصوص ، كقوله تعالى :﴿ وما يُعَمَّرُ مِن مُعَمَّر ، ولاينقص من عمره إلا في كتاب﴾(٦)، وقوله، صلى الله عليه وسلم : «لايزيد في العمر إلا البر»(٧)٠ فأجاب

---

(١) انظر : شرح النسفية : ص ٦٤، وانظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ ٠

(٢) شرح النسفية : ص ٦٤ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ ٠

(٤) سورة يونس ، الآية ٤٩ ٠

(٥) شرح النسفية : ص ٦٤ ٠

(٦) سورة فاطر ، الآية ١١ ٠

(٧) ورد هذا الحديث بلفظ : «لايرد القدر إلا الدعاء ، ولا يزيد في العمر إلا البر، وإن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه » ٠ أخرجه ابن ماجه في سننه ، المقدمة ، باب في القدر: ج ١ ص ٣٥ ، ح (٩٠) بتقديم لفظ : «لايزيد في العمر إلا البر ٠٠٠» كما ذكره السعد ٠ والإمام أحمد في مسنده : ج ٥ ص ٢٧٧ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢ ، بتقديم لفظ:«إن الرجل ليحرم ٠٠٠» في الموضعين الأول ، والاخير ٠ والحاكم في المستدرك : ج ١ ص ٤٩٣ ، والبغوي في السنة : ج ١٣ ص ٦ ، وقوام السنة في الترغيب والترهيب: ج ١ ص ٢٠٢ ، ح (٤١٩) ، ج ٢ ص ٥١٢، ح (١٢٣٥)، ففي الموضع الأول أورده بمثل صيغة ابن ماجه ، وفي الموضع الآخر ، كما هو أعلاه بلفظ : «لايرد القضاء ٠٠٠» كلهم عن ثوبان مولى رسول الله، صلى الله عليه وسلم ٠ وقد حكم الحاكم عليه بالصحة، ووافقه الذهبي ، وصححه ابن حبان . قال البوصيري : سألت شيخنا أبا الفضل العراقي رحمه الله عن هذا الحديث ، فقال: هذا حديث حسن ٠اهـ٠

انظر : مصباح الزجاجة : ج ١ ص ٦١. كما رمز السيوطي لصحته ، انظر : فيض القدير : ج ٦ ص ٤٤٩ ٠

= ==

السعد عن الآية ، بأن المعنى : ولا ينقص مِن عمر مُعَمَّرٍ ، على أن الضمير لمطلق المعمر، لا لذلك المعمَّر بعينه ، كما يقال : لي درهم ونصفه · أي لاينقص عمر شخص من أعمار أخوانه ، ومبالغ عدد أمثاله ·

وعن الحديث بأنه خبر واحد ، فلا يعارض القطعي ، وبأنه قد يقال : إن المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة ، كما قيل : ذكر الفتى عمره الثاني ، أو بالنسبة إلى ماأثبته الملائكة في صحيفتهم · فقد يثبت فيها الشيء مطلقا ، وهو في علم الله، تعالى، مقيد ، ثم يؤول إلى موجب علم الله، تعالى ، وإليه الإشارة بقوله، تعالى: ﴿يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾(١)(٢)، أو أن الله، تعالى، كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعات لكان عمره أربعين سنة ، لكنه علم أنه يفعلها ، ويكون عمره سبعين سنة ، فنُسبت هذه الزيادة إلى تلك الطاعة بناء على علم الله، تعالى، أنه لولاها، لما كانت تلك الزيادة(٣)·

قال السعد عن الجواب الأخير : «وهذا يعود إلى القول بتعدد الأجل ، والمذهب أنه واحد»(٤)·

والاعتراض الثاني ، النقض ، بأنه لو مات بأجله ، لم يستحق القاتل ذما ،

== كما رواه الترمذي عن سلمان الفارسي مرفوعا ، بلفظ :«لايرد القضاء إلا الدعاء ، ولا يزيد في العمر إلا البر»· قال الترمذي :هذا حديث حسن غريب · انظر : سنن الترمذي ، أبواب القدر : ج ٣ ص ٣٠٣ - ٣٠٤ ·

ويؤيد هذا الحديث ماجاء في الصحيحين ، عن أنس بن مالك ، وأبي هريرة، رضي الله عنهما ، أن النبي، صلى الله عليه وسلم، قال : «من سره أن يبسط له في رزقه ، أو ينسأ له في أثره ، فليصل رحمه » أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب البيوع : باب من أحب البسط في الرزق : ج ٢ ص ٦ ، وكتاب الأدب ، باب من بسط له في الرزق بصلة الرحم : ج ٤ ص ٤٩ · ومسلم ، كتاب البر والصلة ، باب صلة الرحم : ج ٢ ص ٤٢٢ · والمقصود بقوله : «ينسأ له في أثره» أي يؤخر له في أجله · ويؤيده ماجاء عند ابن حبان من التصريح به ، حيث جاء عنده :«من أحب أن يبسط له في رزقه وينسأ له في أجله ····» انظر : الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان : ج ١ ص ٣٣٣

(١) سورة الرعد ، الآية ٣٩ ·

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ - ١٦١ ·

(٣) انظر : شرح النسفية : ص ٦٤ ·

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ ·

ولا دية ، أو قصاصا ، ولا ضمانا في ذبح شاة الغير ، لأنه لم يقطع عليه أجلا ، ولم يحدث بفعله أمرا ، لا مباشرة ، ولا توليدا ، وبأنه قد يقتل في الملحمة ألوف، تقضي العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان ·

فأجاب : أن استحقاق الذم والعقوبة ليس بما ثبت في المحل من الموت ، بل بما اكتسبه القاتل ، وارتكبه من الفعل المنهي عنه ، فان القتل فعل القاتل كسبا ، وإن لم يكن له خلقا ، فالقاتل كَسَبَ الفعل الذي يخلق الله، تعالى، عقيبه الموت ، بطريق جري العادة ، ووجوب العقاب والضمان على القاتل تعبدي(١)· كما أجاب عن الشق الثاني بمنع قضاء العادة بامتناع موت الألوف في الزمان اليسير ، فإنه قد يقع مثل ذلك بالوباء ، والزلزلة ، والغرق ، والحرق(٢)·

النقـــد :

هذه المسألة تشتمل عند السعد على أربعة جزئيات : **الأولى** : كون المقتول ميتاً بخلق الله تعالى ، لا بخلق العبد وكسبه ، لا مباشرة ولا توليدا. **الثانية** : كون المقتول ميتاً بأجله الذي أجله الله تعالى له أزلا من غير تقديم ولا تأخير· **الثالثة** : عدم القطع بموت أو حياة المقتول فيما لو لم يقتل، بل الأمران جائزان من غير قطع بأحدهما· **الرابعة** : كون الأجل واحدا مطلقا· فهذه أربع جزئيات ، الثلاثة الأول متفق عليها عند أهل السنة والجماعة (٣)· وهو المذهب الحق الذي دلت عليه نصوص الكتاب والسنة ، فمن نصوص الكتاب النص الذي أورده السعد ، ومنها قوله تعالى :﴿ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمـــــون﴾(٤) ،

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ ، شرح النسفية : ص ٦٤ ·

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ ·

(٣) انظر : الإبانة : ص ٢٠٣ - ٢٠٥ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٧٣ - ٣٧٦، أصول الدين: ص ١٤٢ - ١٤٤ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٤١، الاعتقاد : ص ١٧١ - ١٧٣ ، الإرشاد : ص ٣٦٢ - ٣٦٣ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦٨٦ - ٦٨٧ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٦ - ١٣٧ ·

(٤) سورة الأعراف ، الآية ٣٤ ·

وقوله تعالى : ﴿ويستعجلونك بالعذاب ولولا أجل مسمى لجاءهم العذاب﴾(١)، قيل المراد بالأجل هنا يوم بدر(٢)، وقوله تعالى : ﴿ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون﴾(٣)، وقوله تعالى :﴿وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين * ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها والله خبير بما تعملون﴾(٤) وقوله تعالى : ﴿وماكان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتابا مؤجلا﴾(٥) وقوله تعالى : ﴿لكل أجل كتاب﴾(٦)٠

ومن نصوص السنة ، مارواه سيدنا عبدالله بن مسعود في حديث مراحل الخلق المشهور، والذي جاء فيه قوله ، صلى الله عليه وسلم «ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح، ، ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه ، وأجله ، وعمله ، وشقي أو سعيد»(٧)، وجاء في رواية حذيفة بن أسيد عقبه مرفوعا إلى النبي ، صلى الله عليه وسلم : «ثم تطوى الصحف ، فلا يزاد فيها ولا ينقص»(٨)٠

وهذا نص في استيفاء كل مخلوق أجله المكتوب من غير زيادة ولا نقصان ٠ وأن كل ميت فهو ميت بأجله المكتوب له سلفا ، سواء كان موته قتلا ، أو غير ذلك٠

وهذا الحديث لتنصيصه صراحة على تقدير كل شيء سابقا ، وهي الرزق ، والأجل ، والعمل ، والهداية والضلال ، أنكره المعتزلة ، حتى كان شيخهم أبو الهذيل

---

(١) سورة العنكبوت ، الآية ٥٣ ٠

(٢) انظر: روح المعاني : ج ٢١ ص ٨ ٠

(٣) سورة الحجر ، الآية ٥ ، وسورة المؤمنون ،الآية ٤٣ ٠

(٤) سورة المنافقون ، الآية ١٠، ١١ ٠

(٥) سورة آل عمران ، الآية ١٤٥.

(٦) سورة الرعد ، الآية ٣٨ ٠

(٧)، (٨) أخرجهما مسلم في صحيحه ، كتاب القدر ، باب كيفية خلق الآدمي : ج ٢ ص ٤٥١ ٠

العلاف يقول : «كذب عبدالله بن مسعود على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم»(١)

ومن نصوص السنة ، قول أم المؤمنين ، أم حبيبة زوج النبي ، صلى الله عليه وسلم : «اللهم أمتعنى بزوجي ، رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، وبأبي ، أبي سفيان ، وبأخي معاوية ، فقال النبي ، صلى الله عليه وسلم : «قد سألت الله لآجال مضروبة ، وأيام معدودة ، وأرزاق مقسومة · لن يُعَجِّلَ شيئا قبل حِلِّه ، أو يُؤَخِّر شيئا عن حِلِّه»(٢)·

فهذه الأدلة كلها سيقت للدلالة على الجزئية الثانية ، وهي كون المقتول ميت بأجله الذي كتبه الله عليه أزلا · أما الجزئية الأولى ، وهي كون موت المقتول بخلق الله، تعالى، فقد تقدم الكلام عليها في مبحث خلق أفعال العباد ·

وقد خالف أهلَ السنة المعتزلةُ في الجزئية الأولى ، بالاتفاق ، حيث اتفقت كلمتهم ، على أن المقتول ميت بفعل القاتل توليدا(٣)، بناء على تأثير العبد في أفعاله مباشرة ، أو توليدا ، ونفي خلق الله، تعالى، لها ، كما تقدم في خلق أفعال العباد ·

وشذ عنهم الكعبي في التسمية فقط ، حيث منع تسمية المقتول ميتا ، لأن القتل فعل العبد ، والموت لايكون إلا فعل الله، تعالى ، أي مفعوله ، وأثر صنعه(٤)

وقد رد عليه البغدادي بأنه يلزم منه جحد فائدة قول الله تعالى :﴿كل نفس ذائقة الموت﴾(٥)(٦)·

---

(١) انظر تأويل مختلف الحديث : ص ٢١ - ٢٢ ، شرح أصول اعتقاد أهل السنة: ج ٣ ص ٥٩٢ ·

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب القدر ، باب بيان أن الآجال والأرزاق وغيرها لاتزيد ولا تنقص عما سبق به القدر : ج ٢ ص ٤٦٠ ·

(٣) انظر المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٦ ·

(٤) انظر : أصول الدين : ص ١٤٣ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٤١

(٥) سورة آل عمران، الآية ١٨٥، وسورة الأنبياء ، الآية ٣٥ ، وسورة العنكبوت ، الآية ٥٧.

(٦) الفرق بين الفرق : ص ٣٤١ ·

ورد عليه السعد بأن القتل قائم بالقاتل ، حال فيه ، لا في المقتول، والمقتول إنما فيه الموت ، وانزهاق الروح ، الذي هو إيجاد الله، تعالى، عقيب القتل · وعلى فرض كونه أراد بالقتل المقتولية ، فلا شك أنه يريد بها نفس بطلان الحياة · وبطلان الحياة هو الموت بعينه · ولهذا قيل إن في المقتول معنيين ، قتلا ، هو من فعل القاتل ، وموتا هو من فعل الله تعالى (١)

أما الجزئية الثانية فكثير من المعتزلة خالفوا فيه أهل السنة والجماعة ، وقالوا إن المقتول مقطوع عليه أجله ، والقاتل هو الذي قطع عليه أجله · ولو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله الذي علم الله، تعالى، موته فيه لولا القتل(٢)·

ويكفي للعلم ببطلان هذا الرأي أن فيه دعوى اقتدار العباد على تغيير ما قد كتبه الله، تعالى، وعلمه ، والتنقيص مما أَجَّله وَوَقَّتَه، فيكون، تعالى، مقهورا مغلوبا· ولو جاز هذا لجاز أن يزيدوا في الآجال التي قَدَّرها الله، تعالى ، مثلما جاز التنقيص منها(٣)·

أما الجزئية الثالثة : وهي عدم القطع بموت أو حياة المقتول فيما لو لم يقتل، فقد خالف فيه بعض المعتزلة ، فقد خالف أبو الهذيل العلاف ، وتبعه الجبائي، أكثر المعتزلة في كون القاتل قطع على المقتول أجله ، وخالف أهل السنة ، في عدم القطع بموت أو حياة المقتول فيما لو لم يقتل ، وذهب إلى أن المقتول لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت (٤)، تمسكا بأنه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لأجل قدره الله تعالى،

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠ ·

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٥٦ ، وفيه نسبة هذا القول إلى الشذاذ من جهالهم ، وأن أكثرهم يذهبون بمثل ماذهب إليه أهل السنة ، أصول الدين : ص ١٤٣، الإرشاد : ص ٣٦٢، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦٨٦، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٦ - ١٣٧ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٠

(٣) انظر : الإبانة : ص ٢٠٤ - ٢٠٥ ، أصول الدين : ص ١٤٣ ، مشكل الحديث وبيانه: ص ١٤٤ ·

(٤) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٥٧ ، أصول الدين : ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الإرشاد : ص ٣٦٢ ، تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦٨٦ ، شرح المقاصد ج ٢ ص ١٦٠ ·

مغيرا لأمر علمه سبحانه وتعالى ٠ وهو محال ٠

وقد أجاب السعد عن هذه الشبهة بأن عدم القتل إنما يتصور على تقدير علم الله، تعالى، بأنه لايقتل ، فلا يلزم المحال(١)٠

ثم من أئمة أهل السنة من جعل الخلاف بين الرأي السابق ذكره لكثير من المعتزلة ، وهو دعوى أن المقتول مقطوع عليه أجله ، وأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد هو أجله ، ورأي أبي الهذيل السابق من جهة، ورأي أهل السنة من جهة أخرى، لفظيا، ، لأنه لما كان الأجل زمان بطلان الحياة في علم الله، تعالى ، كان المقتول ميتا بأجله قطعا ، حتى لو قيد بطلان الحياة بأن لايترتب على فعلٍ من العبد ، لأنه في علم الله، تعالى، قد استوفى أجله في ذاك الوقت الذي يقتل فيه ، فلابد من موته ٠ فلو لم يقتل عاش إلى أمده ، قطعا ، لدلالته على أنه لم يكن زمان بطلان حياته في علم الله تعالى، فثبت أن الخلاف لفظي ، وهذا ماذهب إليه الاستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني وبعض المحققين ٠

لكن الحقيقة أن الخلاف بين المذهبين خلاف معنوي ، كما حققه السعد ، إذ بَيَّن أن المراد من أجل العبد هو الأجل المضاف إلى زمان بطلان حياته ، بحيث لامحيص عنه ، ولا تقدم ، ولا تأخر ، كما أشارت إليه الآيات ٠

بينما مرجع الخلاف في أنه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ، أم المعلوم في حقه أنه إن قُتِل مات ، وإن لم يقتل فإلى وقت هو أجل له (٢)٠

والحق أن هذه المسألة فرضية ، لا واقعية ، إذ ليس للمرء القطع بموت من لم يُقتل ، وأن قتله كان أجله ، ليلزم وجوب موته ، سواء قتل أو لم يقتل ، ولا القطع بوجوب حياته إن لم يقتل ليلزم عيشه إلى أمد هو أجله ، إلا بالاطلاع على ما كتبه الله،تعالى،في حق زيد من الناس مثلا بأن أجله يوم كذا ، ساعة كذا ، وأن موته يكون قتلا فإذا جاء وقت أجله ، ولم يقتل وجب موته اســـتنادا إلى بلوغ الأجل ، أو

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ ٠

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ ٠

وجب عيشه استنادا إلى انتفاء سبب الأجل ، فههنا يمكن للعقل أن يتفاوت نظره ويختلف ·

لكن أنَّى للناس العلم بهذا الأمر على هذا الوجه ، مع كون هذه القضية يلزم منها تغير ماهو مكتوب ومقدر أزلا ، فيلزم منه جهل الرب ، جل وعلا،لأن الأجل المكتوب واقع على تلك الصفة المقدرة أزلا، من القتل وغيره . فالحق في المسألة أن الحكم بوقوع أجل زيد من الناس ، وعدم حصول أجل عمرو من الناس، إنما يعلم بعد الحصول والوقوع ، فالعلم تابع للمعلوم · فما قاله السعد من عدم القطع بموت المقتول أو امتداد عمره ، فيما لو لم يُقتل هو القول الحق ، الذي لامرية فيه · فالأمر فيه مُفَوَّض علمه إلى الله، تعالى ، فهو الذي كتب أجله وقَدَّره ، أزلا، وبمجرد موته ، على أي وجه كان ، يحكم بكونه أجله ·

فالحق أن هذه المسألة تابعة لعلم العبد بها ، فالعلم كاشف لها ، وتابع لها ، ولا يكون العلم بها إلا بعد الوقوع ، وهؤلاء المعتزلة وأبوالهذيل أرادوا أن يجعلوا العلم الحادث مؤثرا في قدر الله تعالى وقضائه ، وهو خطأ ظاهر ·

أما الجزئية الرابعة ، وهي كون الأجل واحدا ، فهذا هو المشهور عند أهل السنة ، كما ذهب إليه السعد · استنادا إلى مطلق تلك الأدلة من الكتاب والسنة ·

وذهب بعض أئمة المعتزلة إلى إثبات أجلين للمقتول ، القتل ، والموت ، فالمقتول ميت بأجله ، مع القطع بأنه لو لم يقتل لعاش إلى أمد آخر ، هو أجله الثاني وهذا القول ينسب للكعبي(١)

وهذه المسألة لم يختلف عليها أهل السنة، فهي خارجة عن محل النزاع بينهم ، فقد اتفقوا على أن للمقتول أجلا واحدا ، وأنه مقتول لامحالة لكتابة الله، تعالى، ذلك وتقديره ، لكون القتل والموت بخلقه تعالى ·

لكن خالف بعض الأئمة في مسألة تعدد الآجال، استنادا إلى الزيادة والنقصان في العمر، المستفادة من تلك النصوص الشرعية التي أوردها السعد ·

---

(١) انظر : شرح النسفية : ص ٦٤ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦١ - ١٦٢ ·

* أما قول الله تعالى : ﴿وما يُعَمَّر مِن مُعَمَّر ، ولا ينقص من عُمُره إلا في كتاب﴾(١)، فلا يفيد تعدد الأجل ، حسبما ذهب إليه المفسرون · فقد ذكروا أن لهذه الآية معنيين : **الأول** ماذكره السعد من كون الضمير في قوله تعالى : «عمره» يرجع إلى مطلق المعمَّر ، أي إلى الجنس ، لا على المعين الطويل العمر·

قال ابن كثير في تفسير الآية : «أي ما يُعطى بعض النطف من العمر الطويل يعلمه ، وهو عنده في الكتاب الاول ، « وما ينقص من عمره » - الضمير عائد على الجنس ، لاعلى المعيَّن ، لأن المعين الطويل العمر في الكتاب وفي علم الله، تعالى، لاينقص من عمره ، وإنما عاد الضمير إلى الجنس · قال ابن جرير : وهذا كقولهم : « عندي ثوب ونصفه » أي : ونصف آخر (٢) ·

وورد عن ابن عباس في تفسير الآية أنه قال : ليس أحد قضيتُ له طول عمر وحياة إلا وهو بالغ ما قدَّرت له من العمر ، وقد قضيت ذلك له ، فإنما ينتهي إلى الكتاب الذي قدرت لايزاد عليه ، وليس أحد قضيت له أنه قصير العمر والحياة ببالغ العمر ، ولكن ينتهي إلى الكتاب الذي كتبت له(٣) ·

وإلى هذا الرأي ذهب مجاهد ، والضحاك ، وغيرهما

الثاني : أن الضمير راجع إلى المعمَّر الأول ، والمعنى : ما يُعَمَّر من معمر ولا ينقص من عمره بفناء ما فنى من أيام حياته ، إلا وذلك مكتوب ·

قال سعيد بن جبير : «مكتوب في أول الكتاب : عمره كذا وكذا سنة · ثم يكتب أسفل من ذلك : ذهب يوم، ذهب يومان ، ذهبت ثلاثة، إلى أن ينقطع عمره»·

---

(١) سورة فاطر · الآية ١١ ·

(٢) تفسير ابن كثير : جـ٦ ، ص ٥٢٥ ، وانظر : تفسير ابن جرير : جـ٢٢ ص ١٢٢ ، زاد المسير : جـ٦ ، ص ٤٨٠ ، تفسير القرطبي : جـ١٤ ، ص ٣٣٣ ·

(٣) تفسير الطبري : جـ٢٢ ، ص ١٢٢ ، تفسير ابن كثير : جـ٦ ص ٥٢٥ ·

وهو مروي عن ابن عباس ، أيضاً ، وبه قال عكرمة وغيره(١) ٠

ويرى ابن تيمية جواز حمل الآية على الزيادة والنقصان الحقيقيين من العمر المكتوب استنادا إلى تلك الأحاديث التي وردت في هذه المسألة(٢)

* وأما الآية الأخرى ، وهي قوله تعالى : ﴿يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾(٣) فهذه الآية قد اختلف فيها المفسرون على أقوال عدة ، ليس ههنا مجال لذكرها كلها ، غير أنه قد جاء منها ، القول بكون هذا المحو والتثبيت عاما في كل شيء، في الرزق ، والأجل ، والسعادة والشقاوة ٠ وهو مروي عن عمر ، وابن مسعود ، والضحاك، وغيرهم . وبعضهم أطلق المحو والتثبيت في كل شيء عدا الشقاوة والسعادة ، وبعضهم زاد الأجل ٠ وبعضهم خصمها بغفران الذنوب ، فمن غفر له محى ذنبه ، ومن لم يغفر له أثبت ذنبه ، وبعضهم خصهما بالقرآن ، بمحو المنسوخ وإثبات المحكم (٤)٠

غير أن ماذكره السعد من تفسير المحو والإثبات بأنه ما أثبته الملائكه في صحيفتهم ، وأنه قد يثبت فيها الشيء مطلقا ، وهو في علم الله تعالى مقيد، ثم يؤول إلى موجب علم الله تعالى ٠ لم أجد أحدا أشار إليه في التفسير المأثور عن الصحابة والتابعين ٠ غير أنه قد جاء عن بعضهم القول بأنه تعالى يمحو من ديوان الحفظة ماليس فيه ثواب ولا عقاب ، ويثبت مافيه ثواب وعقاب ٠ لكن هذا خاص في محو وإثبات مخصوص ، وليس عاما شاملا في كل شيء(٥)، فليس فيه ذكر محو وإثبات الآجال بالزيادة والنقصان ، من صحف الملائكة ٠

---

(١) انظر : تفسير الطبري : جـ٢٢ ص ١٢٢-١٢٣ ، زاد المسير جـ٦ ، ص ٤٨٠ - ٤١٨، تفسير القرطبي : جـ١٤ ص ٣٣٣، تفسير ابن كثير : جـ٦ ٥٢٥ ٠

(٢) انظر : مجموع الفتاوي : جـ١٤ ، ص ٤٩٠ ٠

(٣) سورة الرعد ، الآية ٣٩ ٠

(٤) انظر : تفسير الطبري : ج ١٣ ص ١٦٥ - ١٧٠، زاد المسير : ج ٤ ص ٣٣٧ - ٣٣٨، تفسير القرطبي: ج ٩ ص ٣٢٩ - ٣٣٢ ، تفسير ابن كثير : ج ٤ ص ٣٨٨ - ٣٩٢ ، روح المعاني : ج ١٣ ، ص ١٦٩-١٧٠.

(٥) انظر : المراجع السابقة ٠

وهذا التفسير الذي ذكره السعد نص عليه إمام الحرمين في الإرشاد بنفس لفظ السعد(١) ، وتقي الدين ابن تيمية(٢)، وغيرهما (٣) ، وهو يدل على أن المحو والإثبات في الآجال واردان على صحف الملائكة ، لا علمه تعالى ٠

فالله تعالى يكتب للعبد أجلا في صحف الملائكة ، فإذا وصل العبد رحمه زاد في ذلك المكتوب ، وإن عمل مايوجب النقص نقص من ذلك المكتوب. وهذا التفسير لايمنع تعدد الأجل ، كما سيأتي توضيحه ٠

* أما الأحاديث التي جآءت في هذا الباب ، والتي أورد السعد بعضها ، كما مر ، فقد وقع النزاع فيها بين أئمة أهل السنة ٠

فالذي رجحه أكثر الأئمة أن الزيادة والنقصان في العمر ، اللذين دلت عليهما الأحاديث ليست على حقيقتها وظاهرها ، بل هو مجاز إما عن طيب العيش ، فإن البر ، وصلة الرحم . يطيبان العيش ، فكأنه زيد في عمره (٤)٠ وعلى العكس الإثم وقطيعة الرحم ، وأما عن البركة في عمره ، والتوفيق في الطاعات ، وعمارة أوقاته بما ينفعه في الآخرة ، وصيانتها عن الضياع في غير ذلك(٥). وإما عن بقاء ذكره الجميل بعده ، فكأنه لم يمت(٦)، ومن هذا القبيل قول الخليل ، عليه السلام: ﴿واجعل لي لسان صدق في الآخرين﴾(٧)، ومنه قول أبي تمام :

---

(١) انظر : الإرشاد : ص ٣٦٣ ٠

(٢) انظر : مجموع الفتاوى ج ٨ ص ٥٤٠ ، ج ١٤ ص ٤٩٠ ، ج ٢٤ ص ٣٨١ ٠

(٣) انظر : شرح النووي على صحيح مسلم : ج ١٦ ص ١١٤ ، فتح الباري : ج ١٠ ص ٤١٦ ٠

(٤) انظر : شرح السنة : ج ١٣ ص ٧ ٠

(٥) انظر : شرح النووي على صحيح مسلم : ج ١٦ ص ١١٤ ، فتح الباري : ج ١٠ ص ٤١٦ ، فيض القدير : ج ٦ ص ٤٥٠

(٦) انظر : شرح النووي على صحيح مسلم : ج ١٦ ص ١١٤ - ١١٥ ، تفسير القرطبي: ج ٩ ص ٣٣٠ ، فتح الباري : ج ١٠ ص ٤١٦ ٠

(٧) سورة الشعراء ، الآية ٨٤ ٠

تُوُفِّيَتِ الآمال بعد محمد ** وأصبح في شُغْلٍ عن السَّفَرِ السَّفْرُ(١)

وإما عن السعة والزيادة في الرزق ، فقد قيل : إن الفقر هو الموت الأكبر ٠ قال الشاعر :

ليس من مات فاستراح بميت ** إنما الميت ميت الأحيـــاء
إنما الميت من يعيش فقيــرا ** كاسفا باله قليل الرخاء(٢)

فلما جاز أن يُسَمَّى الفقر موتا توسعا ، جاز أن يُسَمَّى الغنى حياة ، ويسميه زيادة في العمر ، ويريد بذلك السعة والرزق على طريق الثواب والكرامه في الدنيا(٣)،

وإما عن نفي الآفات عنهم ، والزيادة في أفهامهم ، وعقولهم ، وبصائرهم(٤)، وغير ذلك من التأويلات ٠

وبعضهم ممن لم يحمل الزيادة والنقصان على المجاز ، فَسَّرهما بمثل ماذكره السعد من كون الزياة والنقصان بالنسبة لما في صحف الملائكة (٥)، كما مر ٠

وبعضهم حمل الزيادة والنقصان بنحو ماذكره السعد ، أيضا ، وهو أنه، تعالى، كان يعلم أنه لو لم يفعل هذه الطاعات لكان عمره كذا ، مثلا ، لكنه علم أنه سيفعلها ، فيكون عمره كذا ، وهكذا يقال في النقصان(٦)

---

(١) انظر : ديوانه : ج ٢ ص ٢١٨ في قصيدة يرثي بها محمد بن حميد الطائي ٠

(٢) البيت لعدي بن رعلاء الغساني ، انظر : معجم الشعراء للمرزباني : ص ٢٥٢ وفيه «ذليلا» بدل «فقيرا»، الأصمعيات : ص ١٥٢ ، وفيه «ذليلا»،و«الرجاء» بدل «الرخاء» ، خزانة الأدب : ج ٩ ص ٥٨٣ ٠ وفيه «كئيبا» بدل «فقيرا» ، اشتقاق أسماء الله لأبي القاسم الزجاجي : ص ١٤٢ وفيه «كئيبا». والبيت كما هو مدون نقلته عن ابن فورك في مشكل الحديث : ص ١٤٣ ٠

(٣) انظر : مشكل الحديث وبيانه : ص ١٤٢ .

(٤) انظر : مشكل الحديث وبيانه : ص ١٤٢ - ١٤٣، فتح الباري : ج ١ ص ٤١٦ ٠

(٥) انظر : شرح النووي على صحيح مسلم : ج ١٦ ص ١١٤ ، فتح الباري : ج ١٠ ص ٤١٦ ٠

(٦) انظر : مشكل الحديث وبيانه : ص ١٤٣، الترغيب والترهيب لقوام السنة : ج ١ ص ٢٠٣ ٠

وهذا الرأي والذي قبله يدلان على تعدد الأجل ، أما الأخير فظاهر وبتصريح السعد نفسه ، كما مر(١) ٠

أما الذي قبله ، فهو وإن ذكره السعد في معرض توجيه الحديث والآية لنفي دلالتهما على تعدد الأجل ، إلا أني أرى أن الإشكال باق ، وأن هذا التوجيه لايمنع تعدد الأجل ، ذلك أن الأجل المكتوب في صحف الملائكة ، مطلق ، بمعنى أن المكتوب عندهم أنه إن بر زيد ووصل رحمه ، فعمره ستون ، وإن قطع رحمه ، وأفسد فعمره أربعون ، بينما الذي في علم الله تعالى ، أزلا ، أحدهما ، فالمآل صائر إليه ٠

وإنما لم يفد هذا التوجيه نفي تعدد الأجل عند الله، تعالى ، لأنه كما جرى الكلام في أن المآل صائر إلى ما علمه، تعالى ، أي الذي قدره وعلمه أزلا ، كذلك جار فيما كتبه، سبحانه وتعالى، في صحف الملائكة من أجل زيد المتردد بين الأربعين ، إن لم يصل رحمه ، والستين ، إن وصلها ، فإنه، سبحانه وتعالى، قدر هذين الأجلين أزلا في صحف الملائكة ، وقدر معها أحد الأجلين على التحقيق ٠ فلا مناص من تعدد الآجال على هذا التوجيه ٠

والحق أن هذه المسألة فرعية ، والخلاف فيها لايقدح في حقائق الإيمان وأركانه، ذلك أن زيادة الأجل ونقصانه مقدر ، أزلا ، والكل صائر إلى أجله المكتوب ، وأسباب الزيادة والنقصان ، أيضا مما قدرها الله تعالى ، أزلا، وكتبها ، فلا مناص للعبد من مما هو مقدر من فعل أسباب زيادة الأجل ، أو نقصانه ، فالقول بتعدد الأجل بعد الإيمان بهذه الحقائق ، لايضر ٠ فهو في الحقيقة أجل واحد ، تعددت مراتبه في الظاهر فقط ٠ وقد قال، عليه الصلاة والسلام : «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»(٢)

---

(١) وانظر : حاشية ملا أحمد على شرح النسفية : ج ١ ص ١٥٧ ٠

(٢) متفق عليه من حديث علي ، رضي الله عنه ، واللفظ لمسلم ٠

انظر : صحيح البخاري ، كتاب القدر ، باب «وكان أمر الله قدرا مقدورا» : ج ٤ ص ١٤٤ ، صحيح مسلم ، كتاب القدر ، باب كيفية خلق الآدمي : ج ٢ ص ٤٥٤ ٠

قـال الشهرستاني :«قد قيل إن المكتوب في اللوح المحفوظ حكمان ، حكم مطلق، بالأجل والرزق ، وحكم مقيد بشرط إن فعل كذا يزاد في رزقه ، وأجله ، وإن فعل كذا نقص منهما كذا ، وعليه حمل ماورد في الخبر من صلة الرحم يزيد في العمر»(١)٠

أما فيما يتعلق بالاعتراض الآخر الذي اعترض به القدرية على مذهب أهل السنة ، فجواب السعد واضح ولايحتاج إلى تعليق ، وقد أشار إلى هذين الاعتراضين قبله شيخه العضد الإيجي(٢)٠

---

(١) نهاية الاقدام : ص ٤١٦ ٠

(٢) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٧ ٠

الـــرزق : -

هذه الجزئية تُعنَى ببحث مسألة الانتفاع من الحرام ، من حيث كونه رزقا من الله، تعالى، أو ليس برزق ، وبمعنى آخر هل يضاف الرزق المكتسب من الحرام إلى الله تعالى ، فيكون الله، تعالى، هو رازق عبيده هذا الحرام ، أم أن الحرام ليس برزق من الله تعالى ؟ ٠

«الرِّزق » بالكسر والفتح يطلق على المصدر ، وعلى الاسم ، والذي هو بمعنى الشيء المرزوق ٠ لكن المصدر الحقيقي يأتي بالفتح ، واسم المصدر بالكسر ، فيقال على سبيل المثال :«هذا رَزق الله تعالى ، ورِزقه» بمعنى المصدر على الأول ، واسم المصدر على الثاني ٠

كما يقال : «هذا رَزق الله تعالى ورزقه» بمعنى الشيء المرزوق ٠

قال في اللسان :« «الرِّزق» على لفظ المصدر : ما رزقه إياه ٠ والجمع أرزاق»(١) ٠

لكن الاستعمال الشائع ، المتداول ، بين الناس بالكسر ، ومنه قوله تعالى : ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا﴾ (٢) وقوله تعالى : ﴿قل مَن حَرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾(٣)٠ وكل المواضع التي جاءت فيها كلمة «الرزق» في كتاب الله بمعنى «المرزوق» جآءت بالكسر ٠

والرِزق في اللغة يطلق على كل ما ينتفع به ، سواء كانت أرزاق ظاهرة للأبدان، كالأقوات ، أو باطنة ، للقلوب ، والنفوس ، كالمعارف والعلوم، وسواء كان في الدنيا، أو في الآخرة(٤)٠

---

(١) انظر : لسان العرب : ج ١٠ ص ١١٥ ٠

(٢) سورة آل عمران ، الآية ٣٧ ٠

(٣) سورة الأعراف ، الآية ٣٢ ٠

(٤) انظر : لسان العرب : ج ١٠ ص ١١٥ ، المفردات في غريب القرآن : ص ١٩٤، عمدة الحفاظ : ج ٢ ص ٩٥ ٠

في بداية هذه المسألة عَرَّف السعد«الرزق» كلاميا ، فعرفه في شرح النسفية بأنه: «اسم لما يسوقه الله، تعالى، إلى الحيوان فيأكله ، وذلك قد يكون حلالا ، وقد يكون حراما»(١) ٠

وعَرَّفه في المقاصد وشرحه ، وتهذيب المنطق والكلام بأنه :«ما ساقه الله، تعالى، إلى الحيوان فانتفع به(٢)، فيدخل رزق الإنسان والدواب ، وغيرهما ، من المأكول ، وغيره، ويخرج مالم ينتفع به ، وإن كان السوق للانتفاع ، لأنه يقال فيمن ملك شيئا ، وتمكن من الانتفاع به ، ولم ينتفع به أن ذلك لم يصر رزقا له ٠ وعلى هذا يصح أن كل أحد يستوفي رزقه ، ولا يأكل أحد رزق غيره ، ولا الغير رزقه»(٣)٠

ثم لما كان تعريف السعد هذا يدل على أن الرزق من سوق الله، تعالى ، ومن خلقه ، كان كل ماسيق إلى العبد رزقا ، سواء كان حلالا، أو حراما. وقد استدل عليه ببعض الأدلة النقلية ، وهذا نصه :

قال : «ولما كان الرزق مضافا إلى الرزاق ، وهو الله، تعالى، وحده ، لم يكن الحرام المنتفع به رزقا عند المعتزلة ، لقبحه ٠ فيلزمهم أن من لم يأكل طول عمره إلا الحرام لم يرزقه الله، تعالى ، وهو باطل ، لقوله تعالى : ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾(٤)(٥)٠

وقد أورد السعد ثلاث اعتراضات على مذهبه هذا ، اثنان على الاستدلال بالآية، والثالث على نفس المذهب ٠

---

(١) شرح النسفية : ص ٦٤ ٠

(٢) في شرح المقاصد : «مما ينتفع به» ، ونص المقاصد ، وتهذيب المنطق والكلام أولى٠ إذ المراد هو الانتفاع بالفعل ، لا مجرد صحة الانتفاع والتمكن منه ، إذ التمكن والصحة من غير الانتفاع بالفعل لايسمى رزقا حسب تعريف السعد ، كما يدل تمام التعريف عليه ٠

(٣) المقاصد وشرحه : ج ٤ ص ١٦٢ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة : ٢٦/ب ٠

(٤) سورة هود، الآية ٦ ٠

(٥) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٢ بتصرف يسير ٠ وانظر : شرح النسفية ص ٦٥ ٠

أما الاعتراضان على الآية : فالأول : أن الله، تعالى، قد ساق إلى عباده كثيرا من المباح ، إلا أنه أعرض عنه لسوء اختياره ٠

والثاني : النقض بمن مات ولم يأكل حلالا ولاحراما٠

وقد ترك السعد جواب هذين الاعتراضين ٠

أما الاعتراض على نفس المذهب : فلأنه لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه، ولا الذم ، والعقاب عليه ٠

وأجاب عن هذا الاعتراض بالمنع ، وإنما يصح هذا الالزام لو لم يكن مرتكبا للمنهي عنه مكتسبا للقبح من الفعل ٠ سيما في مباشرة الأسباب ، لأن السعي في تحصيل الرزق قد يجب ، وذلك عند الحاجة ، وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله ، وقد يباح وذلك عند قصد التكثر من غير ارتكاب منهي ، وقد يحرم ، وذلك عند ارتكاب المنهي ، كالغصب والسرقة ، والربا ٠

النقد: هذه المسألة وقع النزاع فيها بين أهل السنة والمعتزلة ٠ فقد ذهب أهل السنة إلى أن مقسم الأرزاق كلها ، ولكل الخلق هو الله، تعالى ، وأن من انتفع بشيء فهو رزقه ، والله، تعالى، هو رازقه ، سواء كان حلالا أو حراما ، فلذلك صح أن يقال : إن كلا يستوفي رزقه ، كما قدره الله تعالى له ، فلا يسترزق أحد برزق غيره ، ولا الغير برزقه(١)٠

ولهم على هذا الرأي عدة أدلة ، سيأتي ذكرها عند نقد كلام السعد ٠ لكنهم قد اختلفوا في مُسَمَّى الرزق ماهو ، فبعضهم خصه بالمأكول، أي ما ساقه الله، تعالى، إلى الحيوان فأكله(٢)، وهذا هو الرأي الذي اختاره السعد في شرح النسفية ، كما تقدم

---

(١) انظر : الإبانة : ص ٢٠٥ - ٢٠٧ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٧٠ - ٣٧١ ، أصول الدين: ص ١٤٤ - ١٤٥ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٤١، الاعتقاد : ص ١٧١ - ١٧٣ ، الإرشاد : ص ٣٦٤ - ٣٦٥ ، التفسير الكبير : ج ٢ ص ٣٣ - ٣٤ ، ج ١٧ ص ١٩٣ - ١٩٤ ، تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٧٧ - ١٧٨ ، ج ٩ ص ٦ - ٧ ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٣٢ ، ص ٥٤١ ، ص ٥٤٥ - ٥٤٦ ، المحرر الوجيز : ج ١ ص ١٤٧ - ١٤٨ ٠

(٢) انظر : أصول الدين : ص ١٤٤ ، الفرق بين الفرق : ص ٣٤١ ، التفسير الكبير : ج ٢ ص ٣٣ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٧ - ١٣٨ ٠

لكنه تخلى عنه في كتبه المتأخرة ، وأورده في شرح المقاصد على صيغة التضعيف ، حيث قال هناك :«ومن فسره بما ساقه الله، تعالى، إلى العبد فأكله ، لم يجعل غير المأكول رزقا ، عرفا ، وإن صح لغة ، حيث يقال : رزقه الله ولدا صالحا»(١) ، وبعضهم خصه بالغذاء ، أي ما ساقه الله، تعالى، إلى الحيوان ليتغذى به (٢)٠

والمشهور هو التعريف الآخر للسعد ، وهو «ماساقه الله، تعالى، إلى الحيوان فانتفع به ، سواء كان بالتغذي ، أو بغيره ، مباحا كان ، أو حراما»٠ فهو اختيار الأغلبية ، منهم الآمدي ، والسيد الشريف ، ونسبه إلى الأشاعرة(٣) ٠

قال القرطبي : «الرزق عند أهل السنة ما صح الانتفاع به ، حلالا كان أو حراما»(٤)٠

أما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على أن الحرام ليس برزق من الله، تعالى ، وأن من انتفع بحرام من أكل وغيره ، فقد انتفع برزق غيره ، لا برزق الله، تعالى، فعندهم من الجائز أن يفوت الحيوان رزقه ، وأن ينتفع برزق غيره (٥)

لكنهم اختلفوا في تفسير حقيقة «الرزق» الذي يرزقه الله، تعالى، عباده ماهو ؟ ففسره بعضهم بالمِلك (٦)، أي مايملكه الشخص ، قال السعد:«ليس بمطرد ولا منعكس لدخول مِلك الله، تعالى ، وخروج رزق الدواب ، بل العبيد والإماء»(٧)٠

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٢ ٠

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٧١ ، نهاية الأقدام : ص ٤١٥ ، شرح النسفية : ص ٦٥، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٣٨ ٠

(٣) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٣٨ ٠

(٤) تفسيره : ج ١ ص ١٧٧ ٠

(٥) انظر : مقالات الإسلاميين : ص ٢٥٧ ، أصول الدين : ص ١٤٤ ، التفسير الكبير : ج ٢ ص ٣٣ - ٣٤ ، تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٧٧ ٠

(٦) انظر : تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٧٧ ، ج ٩ ص ٦ ٠

(٧) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٢ ٠

وقال الرازي : «هو باطل ، لأن الإنسان قد يقول : اللهم ارزقني ولدا صالحا ، أو زوجة صالحة ، وهو لايملك الولد ، ولا الزوجة ، ويقول : اللهم ارزقني عقلا أعيش به وليس العقل بمملوك»(١). وبعضهم «بالحلال» ، وليس بمطرد لخروج رزق البهائم ، إذ لايتصور في حقها حل ولا حرمة(٢)٠

والتعريف المشهور عنهم هو «مايصح الانتفاع به ، ولم يكن لأحد منعه»٠ وقد أورد عليه أن من لم يأكل طول عمره إلا الحرام لم يرزقه الله تعالى ٠ وهو باطل لكونه خلاف الإجماع ، وخلاف قوله تعالى :﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾(٣)(٤)٠

ولهم على مذهبهم هذا بعض الأدلة من المعقول والمنقول ، لكن لاتصح لهم دلالتها ، أما المنقول ، فمن الكتاب قوله تعالى : ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾(٥)، وقوله تعالى : ﴿أنفقوا مما رزقناكم﴾(٦)، وغيرها من الآيات الآمرة بالإنفاق من المال الذي رزقه الله تعالى ٠ ففي الآية الأولى مدحهم الله، تعالى، على الإنفاق مما رزقهم ، وفي الآية الأخرى أمرهم بالإنفاق مما رزقهم ، وقد اتفق العلماء ، على أنه لو أنفق من الحرام والمغصوب ، لم يستحق المنفق المدح ، ولا جاز له الإنفاق من المغصوب ، بل يجب عليه رده ٠ فدل هذا على أن الحرام لايكون رزقا(٧)٠

---

(١) انظر : التفسير الكبير : ج ٢ ص ٣٣ ٠

(٢) المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٨ ٠

(٣) سورة هود الآية ٦ ٠

(٤) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٨ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٦٢ ٠ وانظر : أصول الدين : ص ١٤٥ ٠

(٥) سورة البقرة ، الآية ٣ ٠

(٦) سورة البقرة ، الآية ٢٥٤ ، سورة المنافقون ، الآية ١٠ ٠

(٧) انظر : تنزيه القرآن عن المطاعن : ص ١٢ ، الكشاف : ج ١٠ ص ١٣٢ ، مع حاشية السيد الشريف ، وكتاب الإنصاف لابن المنير بذيل الكشاف ، وحاشية السعد على الكشاف : ورقة ٦٧ ٠

وقد أجاب أهل السنة بأنه، سبحانه وتعالى، خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف ، كما يقال في حقه تعالى : ياخالق المحدثات والعرش والكرسي ، ولا يقال : ياخالق الكلاب ، والخنازير ، وإن كان الكل خلقه (١)٠ فالمدح والأمر بالإنفاق ، إنما يكون بالإنفاق من الحلال ، وأن الاتصاف بالتقوى ، كما جاء في صفة المتقين في سورة البقرة ، يقتضي الإنفاق من الحلال ٠

وأن الاسناد إلى الله، تعالى، عند الاطلاق منصرف إلى ماهو أفضل وأكمل(٢)٠ أي ينفقون ، أو أنفقوا ، من أفضل وأكمل مارزقكم الله تعالى ٠

ومن السنة استدلوا بحديث صفوان بن أمية أنه قال : كنت عند النبي، صلى الله عليه وسلم، فجاء عمرو بن قرة ، فقال : يارسول الله ، إن الله كتب علي الشِّقوة ، فلا أراني أرزق إلا من دفي بكفي ، فَأْذَن لي في الغناء ، من غير فاحشة ، فقال رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «لا آذن لك ولا كرامة ، ولا نعمة عين ، كذبت أي عدو الله ، لقد رزقك الله طيبا حلالا ، فاخترت ماحرم الله عليك من رزقه ، مكان ما أحل الله، عز وجل، لك من حلاله ، ولو كنتُ تقدمت إليك لفعلت بك وفعلتُ ٠٠٠٠»(٣)٠

وقد استدل بهذا الدليل من المعتزلة ، أبي الحسين البصري ، في كتابه «الغرر»، ولا يصح الاحتجاج به لوجوه : الأول : أنه حديث آحاد ، وهم قد أقصوها عن نطاق الأدلة القطعية المعتبرة ٠

الثاني : أنه حديث واهي ، بل هو باطل ، لأن فيه راوِيَيْنِ معروفين بالكذب(٤)٠

---

(١) انظر : التفسير الكبير : ج ٢ ص ٣٤ ٠

(٢) انظر : حاشية السيد الشريف على الكشاف : ج ١ ص ١٣٢ ، حاشية السعد عليه : ورقه ٦٧ ٠

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه ، كتاب الحدود ، باب المخنثين : ج ٢ ص ٨٧١ - ٨٧٢ ، ح (٢٦١٣)٠

(٤) في سنده بشر بن نُمَير البصري ، قال في مصباح الزجاجة ، بتحقيق الكشناوي : ج ٣ ص ١١٩ - ١٢٠ : «هذا إسناد ضعيف ٠ بشر بن نمير البصري ، قال فيه يحيى بن=

الثالث : وعلى فرض صحته، فهو حجة لأهل السنة ، لأن قوله ، عليه الصلاة والسلام : «فاخترت ماحرم الله عليك من رزقه» صريح في أن الرزق قد يكون حراما(١) ٠

أما المعقول فقد استدلوا بأن الرزق الحرام قبيح ، وفاعله فاعل للقبيح ، وهو تعالى منزه عن فعل القبيح ، فوجب تنزيه الله، تعالى، عن إيصال الرزق الحرام ، وعن إضافته إليه ٠ بل هو بكسب العبد ٠ وقد تقدم جواب مثل هذه المسألة ، في مبحث شمول قدرته تعالى ، وشمول إرادته ، حيث ذكرت هناك ، أنه تعالى لايقبح منه شيء، لأن أفعاله لاتخلو عن حكمة ومصلحة ، وأن الكل ملكه ، فهو يتصرف في ملكه كيف يشاء ٠ وأن خالق القبيح لايتصف بالقبح ، بل صفة القبح تكون فيمن اكتسبها وقامت به(٢) ٠

كما استدلوا على منع كون الحرام رزقا من الله، تعالى ، بجواز دفعه عن متعاطيه ، والذم والعقاب عليه ٠ وهذه قد أجاب عليها السعد ، كما تقدم في العرض ٠

* أما فيما يخص نقد كلام السعد ، ففيما يتعلق بتعريفه لحقيقة الرزق كلاميا ، نراه قد ترك التعريف الأول في كتبه المتأخرة ، كما أشرت قبل قليل ، وأخذ بالرأي المشهور عن أهل السنة ، وهو أولى بالاعتبار لكون الأرزاق تطلق على المأكول والمتغذي به وغيره ، فهو شامل لكل مايصح أن ينتفع ، حتى العلوم والإدراكات ، والفهوم، والآلات،والمباني ، ٠٠٠ الخ ، إذ الكل يصدق عليه أنه رزق ، وأن الله هو رازقه ٠

== سعيد القطان : كان ركنا من أركان الكذب ٠ وقال أحمد: ترك الناس حديثه ٠ وقال البخاري : منكر الحديث ٠ وقال أبوحاتم : متروك ٠ وقال النسائي : غير ثقة ٠ وفيه يحيى بن العلاء ، قال فيه أحمد : كان يضع الحديث ، وقال ابن عدي : أحاديثه لايتابع عليها ، وكلها غير محفوظة، والضعف على روايات حديثه بَيِّن ، وأحاديثه موضوعات»٠

(١) انظر : التفسير الكبير : ج ٢ ص ٣٤ ٠

(٢) انظر : ج٣ ص ١٠٦٤، ج٣ ص ١٠٩٧ من البحث ٠

ثم تحديد السعد بالانتفاع بدل صحة الانتفاع ، هو الأوجه والأليق بتعريف الرزق ، إذ صحة الانتفاع ، دون الانتفاع بالفعل ، لايدل على كون المال رزقا لمن صح عنده الانتفاع به ، إذ المقصود من الرزق الارتزاق بالفعل حتى يصح كون المرتزق رزقا، وإلا لكان رزقا له ، حال كون غيره منتفع به بالفعل ٠

وعلى هذا صحت القاعدة التى ذكرها السعد في كون كل أحد يستوفي رزقه ، ولا يأخذ أحد رزق غيره ، ولا الغير رزقه ٠ فكل ما انتفع به ابن آدم وغيره من الحيوانات ، فهو رزقه الذي ساقه الله، تعالى، إليه ٠ وكل مالم ينتفع به ، سواء بالتلف ، أو بتناول الغير له ، على وجه الحل ، أو الحرمة ، فقد خرج عن كونه رزقا له ٠ بل أصبح رزقا لغيره في الصورة الأخيرة ٠

* لقد أورد السعد على مذهبه هذا دليلا نقليا واحدا ، وهو قوله تعالى : ﴿ومامن دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾(١)، وهو من أدلة عامة أهل السنة على كون الحرام وغيره يعد رزقا٠

تقريره : ثبت بمقتضي هذه الآية أن إيصال الرزق إلى كل حيوان واجب على الله تعالى بحسب الوعد ، وبحسب الاستحقاق ، والله تعالى لايخل بالواجب(٢)، ثم قد نرى إنسانا لايأكل من الحلال طول عمره ، كمن يغصب جارية ثم يولدها بالحرام ولدا، ثم يسقي ذلك الولد ألبانا مغصوبة ، حتى ينشأ ، ثم يطعمه بعد ذلك من الحرام إلى أن يبلغ ، فيصير لصا ، فيأكل من الحرام طوال حياته إلى أن يموت ٠

وكالدابة من نتاج مغصوب لم تعلف إلا الحرام ، حتى موتها ٠ فلو لم يكن الحرام رزقا لكان الله،تعالى،ما أوصل رزقه إلى هذا الإنسان ، وتلك الدابة ، فيكون تعالى قد أخل بالوعد الذي أوجبه على نفسه، والإخلال بالوعد من طرفه

---

(١) سورة هود ، الآية ٦ ٠

(٢) الوجوب هنا وجوب تفضل ، ووعد تكرم ، ووجوب شرعي سمعي منه، تعالى، لا وجوب عقلي ٠ لأنه تعالى لما ضمن أن يتفضل بالأرزاق على خلقه أبرزه في حيز الوجوب . انظر: البحر المحيط : ج ٥ ص ٢٠٤ ، روح المعاني : ج ١٢ ص ٢ ٠

محال· فعلمنا أن الحرام رزق الله تعالى(١)·

أما الاعتراضان اللذان أوردهما السعد على الاستدلال بالآية ، ولم يجب عنهما ، فجوابهما يسير ، مع أن بعض المحققين قد استصعب جواب الاعتراض الثاني ·

أما الاعتراض الأول ، وهو أن الله، تعالى، قد ساق إليه كثيرا من المباحات، لكنه أعرض عنه لسوء اختياره · فقد أجاب المحقق حسن جلبي بأن هذا الاعتراض سهل دفعه ، وذلك بأن يفرض أن الله، تعالى، لم يسق إليه شيئا من المباح(٢)· فالاعتراض ساقط ·

أما الاعتراض الثاني ، وهو النقض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما، فقد وصفه المحقق حسن جلبي بأنه قوي ، ثم أجاب عنه ، بأن معنى الآية ، وما من دابة تتصف بالمرزوقية إلا على الله رزقها(٣)، لكنه استدرك بأن هذا الجواب غير مجد ، أيضا ، لأن من أكل الحرام طول عمره ، لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال(٤)·

والحق أن هذا الاعتراض ليس بقوي، وأن الجواب عليه يسير ، ذلك أن النقض إنما جاء في نوع مخصوص من أنواع الرزق الكثيرة ، وهو المأكول والمتغذى به · بينما مفهوم الرزق أوسع من ذلك ، فالوجود نفسه رزق ، والروح رزق ، والعقل رزق، وكلها من الله، تعالى · فلا شك أن من اتصف بشيء منها ، فقد صح كونه مرزوقا، وأن الله تعالى هو رازقه ، فمهما وجد حي ، وجدت معه هذه الأرزاق ، إذ لايتصور وجود حي دون أن يكون مرزوقا بإحدى هذه النعم ، أوكلها·

---

(١) انظر : التفسير الكبير : ج ١٧ ص ١٩٣ ، وانظر : الإبانة : ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ، أصول الدين : ص ١٤٥ ، تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٧٧ ·

(٢) حاشيته على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٣٨ ، وانظر : حاشية محي الدين زاده على تفسير البيضاوي : ج ١ ص ٩٣ ·

(٣) وانظر : حاشية محي الدين زاده على تفسير البيضاوي : ج ١ ص ٩٤ ·

(٤) المصدر السابق ، نفس الصفحة ·

قال الامام القرطبي : قيل - أي هذه الآية - عامة في كل دابة ، وكل دابة لم ترزق رزقا تعيش به ، فقد رزقت روحها»(١) ٠

ومن الدلائل على كون الرزق يطلق على غير المأكول والمتغذى به ، قوله تعالى في حق الشهداء: ﴿بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾(٢) ومعلوم أن رزقهم ليس الأكل والتغذي ، وإنما ذلك في الآخرة .

ثم حتى على فرض قصر الرزق في الآية على المأكول والمتغذى به ، فلا يتصور ، أيضا ، أن يكون هناك حيوان حي يموت ، ولم يتغذ ، ويأكل شيئا إطلاقا ، لا حلالا، ولا حراما ، لأن الحيوان ، سواء كان نطفة ، أو علقة ، أو مضغة ، أو جنينا في بطن أمه ، مرزوق بأنواع عديدة من الغذاء ، الواصل إليه من أمه الحامل به ٠ إذ لايتصور أن تكون هناك نطفة ، أو علقة ، أو مضغة ، أو جنينا ، حيا ، لايتغذى ، بمعنى لايرد إليه مايكون سببا في نماء جسمه ، ثم بعد ذلك إما أن يخرج إلى الدنيا فيستمر في تناول الطعام ليعيش ، أو ينقطع عنه الطعام فيموت ، أو لايكتمل نموه في بطن أمه ، أو يكتمل ولا يخرج حيا ، وهو في كل هذه الحالات السالفة قد تحقق كونه مرزوقا، وأنه قد بلغه رزقه ولو لحظة ، وإلا لما كان حيا، ولما صدق اسم الحياة عليه ٠

ثم إن لفظ الآية يدل على هذا المعنى ، أي الشامل لكل حي ، سواء كان جنينا، أو منفصلا بحياته عن أمه ، لأن لفظ الدابة تشمل كل حي يدب على وجه الأرض ، باتفاق المفسرين (٣) ، سواء كان إنسانا ، أو حيوانا ، فحينئذ يشملها ويشمل أجنتها، لأن قوله تعالى : «في الأرض» يدل عليها، سواء كان الجار والمجرور متعلقا بمحذوف صفة لـ «دابة»، غير منتزع منها ، تقديره : «كائنة» ، والمعنى :

---

(١) تفسيره : ج ٩ ص ٦ ٠

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٦٩ ٠

(٣) انظر : زاد المسير : ج ٤ ص ٧٨ ، تفسير القرطبي : ج ٩ ص ٦ ، البحر المحيط: ج ٥ ص ٢٠٤ ، روح المعاني : ج ١٢ ص ٢ ٠

«وما من دابة كائنة في الارض»· أو كان الجار والمجرور متعلقا بمحذوف صفة لـ«دابة» منتزعا منها ، تقديره «يَدُبُّ» لأن «دابة» اسم فاعل من دَبَّ يَدُبُّ · فيجوز تعلق الجار والمجرور بمحذوف صفة مشتق من اسم الفاعل ، والمعنى : «وما من دابة تدب في الارض» ·

أما دلالة الآية على المعنى المطلوب على الإعراب الأول فظاهر ، لأن كل حيوان كائن في الأرض ، سواء كان جنينا في بطن أمه ، أو منفصلا بنفسه ·

وأما على الإعراب الآخر ، فلأن دبيب الجنين بدبيب أمه الحامل له ·

وبذا يعلم بطلان هذا الاعتراض ، وأنه مجرد افتراض لارصيد له من التحقق الخارجي ·

وأما الاعتراض الثالث فقد أجاد السعد جوابه ، وذلك بناء على أن للعبد كسبا حقيقيا في فعله ، كما تقدم في مبحث خلق أفعال العباد(١)·

وقد اقتصر السعد على الاستدلال بهذه الآية فقط · والآيات في هذا المعنى كثيرة ، من أصرحها ، إضافة إلى الآية السابقة ، قوله تعالى : ﴿هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض﴾(٢)، وقوله تعالى ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿له مقاليد السماوات والأرض يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾(٥)، وقوله تعالى: ﴿كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور﴾(٦)·

ذكر القرطبي أن بعض النبلاء استدل بذكر المغفرة في هذه الآية ، على صحة

---

(١) انظر : ج٤ ص١٤٤٠-١٤٤٤، ج٤ ص ١٤٩١ومابعدها من البحث ·

(٢) سورة فاطر ، الآية ٣ ·

(٣) سورة الذاريات ، الآية ٥٨ ·

(٤) سورة النحل ، الآية ٧١ ·

(٥) سورة الشورى ، الآية ١٢ ·

(٦) سورة سبأ ، الآية ١٥ ·

كون الحرام رزقا(١)، لأن المغفرة لاتكون إلا للمعصية ، وهي قد جاءت بعد الأكل من رزق الرب ، جل وعلا٠

ومنها قوله تعالى ﴿وأصبح الذين تمنوا مكانه بالأمس يقولون ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر﴾(٢)٠

وهذه الآية صريحة في أن الحرام يسمى رزقا ، وأن الله، تعالى، هو الذي ساقه إلى عبده ٠ إذ قد جآءت هذه الآية خاتمة قصة قارون الذي خسف الله، تعالى، به وبداره الأرض ، وكان قد ذكر الله، تعالى، من أمره أنه آتاه من الكنوز الكثيرة ، ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة ، ثم إن الله، تعالى، وصفه بأنه كان من المفسدين في الأرض ، وأنه كان من العالين ، وأنه بغى على قومه ، وقد جاء عن بعض العلماء في تفسير بغيه أنه كان يأكل حقوق الفقراء ، ويستخف بها٠ ومعلوم مما لايقبل الشك أن جزءا من ماله، إن لم يكن كله ، كان قد اكتسبه بطرق غير مشروعه ، إما بمنع زكاة ماله ، والتهاون في حقوق الفقراء ، وإما بالاستيلاء على حقوق الناس وأموالهم ٠ وإلا لما وصف بتلك الأوصاف ٠ ومع كل هذا فقد ذكر الله، تعالى، أن هذا المال مما آتاه الله، تعالى، وحده ٠ وذكر في ختام هذه القصة أنه سبحانه وتعالى، هو الذي بسط له الرزق ، كما قَدَرَ على غيره ٠

فدل هذا كله على أن الحرام من إرزاق الله تعالى وحده ، وأنه يُسَمَّى رزقا ٠

* ونحن نلحظ أن السعد لم يستدل بأي دليل عقلي على كون الحرام رزقا ، ذلك أن الدليل العقلي ، يعلم من شمول قدرته، تعالى، وإرادته ، ومن خلقه لأفعال العباد ٠ وقد مرت تلك الأدلة العقلية هناك ، إذ الكل بخلقه، وكسب العبد الحرام بخلقه ، فتلك الأدلة هناك تفيد كونه، تعالى، خالقا لكل شيء ، ومنها أفعال العباد كلها، سواء كان طاعة ، أو معصية ٠ فَتَنَاوُل المنتفع به المحرم ، كالمغصوب والمسروق،

---

(١) تفسير القرطبي : ج ١ ص ١٧٨ ٠

(٢) سورة القصص ، الآية ٨٢ ٠

والربا ، معصية ، لكن أصل خلقها بقدرة الله، تعالى، وإرادته ، لذلك لم يحتج هنا إلى الأدلة العقلية لإثبات هذه المسألة ، اكتفاء بما ذكر هناك . وإنما الذي يحتاج إليه هنا ، إثبات إضافة الرزق المحرم إلى الله تعالى ، أي التسمية بكونه تعالى رازقا، حتى الحرام ، وهذا إنما يعلم بالسمع .

ولنا بعد هذا أن نقول إن لفظ «الرزق» في الشرع يطلق على نوعين :

الرزق الشرعي ، وهو ما أباحه الله، تعالى ، أو مَلّكه العباد ، فلا يدخل الحرام في مسمى هذا النوع من الرزق ، كما في قوله تعالى :﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾(١)،

والرزق الكوني ، وهو ساقه الله، تعالى، إلى خلقه فانتفعوا به ، على أي وجه كان، وإن لم يكن فيه إباحة أو تمليك ، فيدخل فيه الحرام ، كما في قوله تعالى :﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾(٢)(٣). وهذا النوع من الرزق يتضمن الشرعي ، ولا عكس ، وهو الذي دار فيه الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة ، كما مر.

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٣ .

(٢) سورة هود ، الآية ٦ .

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٣٢ ، ص ٥٤٢ . ٥٤٦ .

السعـــــر : -

«السِعر» بالكسر : هو الذي يقوم عليه الثمن · وجمعه أسعار ·

وقد «أَسْعَروا» و«سعَّروا» بمعنى واحد: اتفقوا على سِعر ·

و«التَسْعِير» : تقدير السِعر(١)· ويقال للشيء: له سِعر ، إذا زادت قيمته ، وليس له سِعر ، إذا أفرط رُخْصُه (٢)·

وإنما سُمِّي تقويم الأشياء تسعيرا ، أخذا من «السَّعْر» بالفتح، وهو التهاب النار ، فأُطلق «السِعر» في السوق تشبيها باستعار النار(٣) أي ارتفاعها ، لأن السعر يوصف بالارتفاع (٤)·

و المُسَعِّر : هو واضع السِعر ، ومُقَدِّرُه ، ورافعه وخافضه ، اسم فاعل ·

* وقد ذهب السعد إلى أن المُسَعِّر هو الله، تعالى، وحده ، بعد أن بَيَّن حقيقة السعر ماهو ، وكيف يتحدد ويتقدر في السوق ·

وهذا نصه ، قال : «السِعر تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان ، أو غيره ، ويكون غلاء ، ورخصا، باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والأوان ، والنقصان عنه ، ويكونان بما لا اختيار فيه للعبد ، كتقليل ذلك الجنس ، وتكثير الرغبات فيه ، وبالعكس ، وبما له فيه اختيار ، كإخافة السبل، ومنع التبايع ، وادخار الأجناس ، ومرجعه ، أيضا ، إلى الله، تعالى ، فالمسعر هو الله وحده»(٥)

---

(١) انظر : اللسان : ج ٤ ص ٣٦٥ ·

(٢) انظر : المصباح المنير : ج ١ ص ٣٢٧ - ٣٢٨ ·

(٣) انظر : التوقيف على مهمات التعاريف : ص ٤٠٥ ·

(٤) انظر : الفائق في غريب الحديث : ج ٢ ص ١٧٩ ، المجموع المغيث : ج ٢ ص ٨٩ ·

(٥) انظر : المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٦٢ ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/ب - ٢٧/أ ·

النقـــد : لم يطل السعد في تقرير هذه المسألة ، ولا ذكر الأدلة على كون المسعر هو الله تعالى ٠

ولاشك أن ماذهب إليه من كون المسعر هو الله، تعالى، وحده ، وأن تقدير السعر في السوق بخلق الله تعالى، وإحداثه ، سواء كان بأسباب منه، تعالى ، أو مِن اكتساب العباد ، لما مر من كونه، تعالى، خالق لكل شيء ابتداء ، هو مذهب أهل السنة ، وسلف الأمة (١) ٠

والمعتزلة قد خالفوا في هذا الأصل ، أيضا ، جريا على أصلهم في أفعال العباد، فجَوَّزوا عليه أن يكون التسعير من العباد ٠ إما توليدا ، كإخافة السبل ، ومنع التبايع ، والاحتكار ، وغير ذلك ، وإما مباشرة بالمواضعة على تقدير الأثمان(٢)٠

والسعد لم يستدل على مذهبه في كون المسعر هو الله، تعالى ، اكتفاء بما سبق في مبحث أفعال العباد٠

وقد ورد من الأدلة في هذه المسألة مايؤيد مذهب أهل السنة صراحة ، فمن ذلك حديث أبي هريرة أن رجلا جاء إلى النبي، صلى الله عليه وسلم، فقال : يارسول الله سَعِّر ٠ فقال : «بل أدعُو» ثم جاء رجل فقال: يارسول الله ، سَعِّر ، فقال : «بل الله يخفضُ ويرفعُ ، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس لأحد عندي مظلمة»(٣)٠

ومن ذلك حديث أنس بن مالك أن الناس قالوا : يارسول الله غلا السعر ، فسعر لنا ، فقال رسول الله، صلى الله عليه وسلم : «إن الله هو المسعر ، القابض ، الباسط ، الرازق ، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحـــد منكم يطالبني في دم ،

---

(١) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٧٢ ، الإرشاد : ص ٣٦٧ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٣٨ ٠

(٢) انظر :

(٣) أخرجه أبوداود في سننه ، كتاب الإجارة ، باب في التسعير: ج ٢ ص ٢٦٧ ، الإمام أحمد في مسنده: ج ٢ ص ٣٢٧ ، ص ٣٧٢ . قال الهيثمي : رواه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح

ولا مال»(١)٠

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه ، كتاب الإجارة ، باب في التسعير : ج ٢ ص ٢٦٧، وابن ماجه في سننه ، كتاب التجارات ، باب من كره أن يسعر : ج ٢ ص ٧٤١ - ٧٤٢ ، ح (٢٢٠٠) ، والترمذي في سننه ، أبواب البيوع ، باب منه ، ج ٢ ص ٣٨٨ ، الدارمي في سننه ، كتاب البيوع ، باب في النهي عن أن يسعر : ج ٢ ص ١٦٥ ح (٢٥٤٨) ، والإمام أحمد في المسند : ج ٣ ص ١٥٦ ، ص ٢٨٦ ، والطبراني ، كما في مجمع الزوائد ٠ قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح ٠

وقال الهيثمي : رواه أحمد والطبراني في الأوسط ، ورجال أحمد رجال الصحيح ٠

انظر : مجمع الزوائد: ج ٢ ص ٩٩ ٠

وقال الحافظ ابن حجر : «إسناده على شرط مسلم ٠ وقد صححه ابن حبان والترمذي»٠
انظر : تلخيص الحبير : ج ٣ ص ١٥ - ١٦ ٠

المبحث الثالث

القضاء والقدر

المبحث الثالث : القضاء والقدر :

أصل «القضاء» في اللغة القطع والفصل والحكم ، يقال : قضى يقضي قضاء فهو قاضٍ : إذا حكم وفصل · وقد يأتي «القضاء» بمعنى الإحكام والإمضاء والفراغ من الشيء · فيكون بمعنى «الخلق»·

قال الأزهري : القضاء في اللغة على وجوه ، مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه. وكل ما أُحْكِم عمله، أو أُتِمّ ، أو خُتِم ، أو أُدِّي أداء ، أو أُوجِب ، أو أُعْلِم ، أو أُنْفِذ ، أو أُمْضِي فقد قُضِي · وجمع «قضاء» : «أقضية»(١). وقد يطلق «القضاء» ويراد به «المقضي»

وأصل «القَدْر» بإسكان الدال وفتحها : مبلغ الشئ ، ومساواة الشيء للشيء من غير زيادة ولا نقصان ، يقال : هذا قدر الشئ ، أي «مَبْلَغُه» ، ويقال : «هذا الثوب قدر هذا الثوب » أي مساوٍ له من غير زيادة ولا نقصان · الجمع : «أقدار»·

ثم حمل «القَدْر» بالفتح والإسكان على معان أخر، كالقضاء والحكم في الأمر ، يقال : هذا قدر الله، تعالى : أي قضاؤه وحكمه ، كما يطلق على الإيجاب ، والإلزام والإعلام (٢) ، كما يأتي ذكره عن السعد ·

وقد يطلق «القدر» ويراد به «المُقَدَّر» .

* تناول السعد في هذه الجزئية معنى القضاء والقدر ، ومتعلقهما ، والرضا بهما إن كان متعلقهما شرا ، وحقيقة القدرية الذين ذمهم الشرع ·

---

(١) انظر : لسان العرب : ج١٥ ص ١٨٦ ، النهاية في غريب الحديث : ج ٤ ص ٧٨ ، المفردات في غريب القرآن : ص ٤٠٦ ، عمدة الحفاظ : ج ٣ ص ٣٧٣ ·

(٢) انظر : الصحاح : ج ٢ ص ٧٨٦ وما بعدها ، لسان العرب : ج٥ ص ٧٤ وما بعدها ، النهاية في غريب الحديث : ج ٤ ص ٢٢ ، المفردات في غريب القرآن : ص ٣٩٤ وما بعدها، كشاف اصطلاحات الفنون ، طبعة خياط : ج ٣ ص ١١٧٩ ·

أما تعريف القضاء والقدر ، فقد ذكر لكل منهما تعريفا اصطلاحيا مستقلا به فعرف «القضاء» بأنه : «الخلق»(١)،و«الفعل مع زيادة إحكام»(٢)، كما في قوله تعالى : ﴿فقضاهن سبع سماوات﴾(٣)٠

وعرف «القدر» بأنه «التقدير»(٤)٠ وهو «تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ، ونفع وضر ، وما يحويه من زمان ومكان ، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب(٥)كما في قوله تعالى :﴿ وقَدَّر فيها أقواتها﴾(٦)

ثم ذكر السعد أن كلا من اللفظين قد يأتيان لمعان أخر كالإيجاب والإلزام ، كما في قوله تعالى : ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾(٧) وقوله تعالى : ﴿ نحن قدرنا بينكم الموت ﴾(٨) ، والإعلام والتبيين ، كما في قوله تعالى : ﴿ وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ﴾(٩) ، وقوله تعالى : ﴿إلا امرأته قَدَّرناها من الغابرين﴾(١٠) أي أعلمنا بذلك ، وكتبناه في اللوح المحفوظ(١١)٠

أما فيما يخص متعلقهما ، فقد قال السعد :

---

(١) انظر : المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٤٢ ، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/أ ٠

(٢) انظر : شرح النسفية : ص ٥٦ ٠

(٣) سورة فصلت ، الآية ١٢ ٠

(٤) المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٤٢، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/أ ٠

(٥) انظر : شرح النسفية : ص ٥٦ ٠

(٦) سورة فصلت ، الآية ١٠ ٠

(٧) سورة الإسراء ، الآية ٢٣ ٠

(٨) سورة الواقعة ، الآية ٦٠ ٠

(٩) سورة الإسراء ، الآية ٤ ٠

(١٠) سورة النمل ، الآية ٥٧ ٠

(١١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٢ ٠

«إن الحوادث بقضاء الله، تعالى، وقدره ، وهذا يتناول أفعال العباد ، وأمره ظاهر عند أهل الحق، لما تبين أنه الخالق لها نفسها ، أو الخالق للقدرة والداعية الموجبتين لها · فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير»(١)·

وفيما يتعلق بالرضا بهما إن تعلقا بالكفر والمعاصي والشرور، يرى أن الرضى يكون بالقضاء ، لا بالمقضي ·

قال : «والرضا إنما يجب بالقضاء دون المقضي»(٢)·

وقال : «لايقال : لو كان الكفر بقضاء الله، تعالى ، لوجب الرضا به ، لأن الرضا بالقضاء واجب ، واللازم باطل ، لأن الرضا بالكفر كفر ، لأنا نقول : الكفر مقضي لاقضاء ، والرضا إنما يجب بالقضاء، دون المقضي»(٣)·

أما فيما يتعلق بالمسألة الأخيرة ، وهي المعنيون بالذم الذي ألحقه الشرع بالقدرية ، فقد ذكر السعد ، أولا ، بعض الأدلة من السنة ، التي جاءت في ذم القدرية منها قوله ، عليه الصلاة والسلام :«لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا»(٤)

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٢ ·

(٢) المقاصد : ج ٢ ص ١٤٢ · تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/أ·

(٣) شرح النسفية : ص ٥٦، وانظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٧ عند جوابه على الشبهة الخامسة للمعتزلة في منع عموم إرادته تعالى ·

(٤) يروى عن علي مرفوعا ، كما أخرجه الدارقطني في العلل · انظر : فيض القدير : ج ٥ ص ٢٧٦ ، كنز العمال : ج١ ص ١١٩ · ورمز السيوطي لضعفه·وذكر ابن الجوزي طريقين لهذا الحديث عن علي في سند الأول الحارث بن عبدالله الاعور الهمداني ، قال عنه ابن المديني والشعبي: كذاب ، وفي الآخر حصين بن مخارق بن ورقاء ، قال الدارقطني : يضع الحديث ، ونقل ابن الجوزي أن ابن حبان قال : لايجوز الاحتجاج به·

انظر : العلل المتناهية ج ١ ص ١٤٢ - ١٤٣ ، تقريب التهذيب : ص ١٤٦ ، ميزان الاعتدال : ج ١ ص ٥٥٤ ·

كما يروى عن ابن عمر مرفوعا ، كما هو عند الطبراني في الاوسط ، وأبويعلى في الكبير ، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٦٣٣ ، ص ٦٤٣ ·=

وقوله ، عليه الصلاة والسلام : «إذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع ، أين خصماء الله، فيقوم القدرية »(١) ، وقوله ، عليه الصلاة والسلام :

== وفي سند الطبراني واللالكائي محمد بن الفضل بن عطية ، وهو متروك · وفي سند أبي يعلى بقية بن الوليد وهو مدلس ، وحبيب بن عمرو ، وهو مجهول · انظر : مجمع الزوائد : ج ٧ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ·

كما يروى بمعنى هذا الحديث عن أم المؤمنين عائشة ، رضي الله عنها ، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال :«ستة لعنتهم وكل نبي مجاب : الزائد في كتاب الله ، والمكذب بقدر الله ···»

أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب القدر، وابن أبي عاصم في السنة ، وابن حبان في صحيحه ، والحاكم في المستدرك ، والطبراني في الأوسط ، كلهم من طريق عبدالرحمن بن زيد بن أبي الموال عن عبيد الله بن موهب · وصححه الحاكم، وتعقبه الذهبي بأن الحديث منكر · فمداره على عبيد الله بن موهب وهو مختلف فيه ·

وقال الهيثمي : «رواه الطبراني في الأوسط ورجاله ثقات ، وقد صححه ابن حبان»·

انظر : سنن الترمذي - طبعة أحمد شاكر : ج ٤ ص ٤٥٧ ، ح (٢١٥٤)، السنة لابن أبي عاصم : ج ١ ص ١٤٩، المستدرك : ج ١ ص ٣٦ ، ج ٢ ص ٥٢٥ ، ج ٤ ص ٩٠ ، موارد الظمآن : ص ٤٢، مجمع الزوائد: ج ٧ ص ٢٠٥ ·

كما يروى بمعناه عن معاذ بن جبل ، رضى الله تعالى عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «مابعث الله نبيا قط ، إلا وفي أمته قدرية ومرجئة يشوشون عليه أمر أمته ، وإن الله قد لعن القدرية والمرجئة على لسان سبعين نبيا» ·

أخرجه ابن أبي عاصم في السنة : ج ١ ص ١٤٢ ، والطبراني ·

قال الهيثمي في مجمعه : ج ٧ ص ٢٠٤ : «وفيه بقية بن الوليد ، وهو لين ويزيد بن حصين لم أعرفه»·

وأورده ابن الجوزي في العلل المتناهية ، عن أبي هريرة ، أيضا ، وفي سنده سويد بن سعيد الأنباري · وشهاب بن خراش ، مطعون فيهما ·

انظر : العلل المتناهية : ج ١ ص ١٤٩ - ١٥٠ ·

(١) ورد هذا الحديث موقوفا على ابن عمر · أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة ج ٣ ص ٦٣٣، والطبراني في الأوسط ، وأبويعلى في الكبير ، وإسحاق بن راهوية في مسنده · ==

(١٦٢٨)

«القدرية مجوس هذه الأمة»(١)

== وفي سند الطبراني واللالكائي محمد بن الفضل بن عطية ، وهو متروك ، وفي سند أبي يعلى بقية بن الوليد ، وهو مدلس ، وحبيب بن عمرو ، وهو مجهول ٠

انظر : مجمع الزوائد : ج ٧ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ٠

كما ورد مرفوعا إلى النبي ، صلى الله عليه وسلم ، عن ابن عمر عن عمر ، رضي الله تعالى عنهما، رواه الطبراني في الأوسط ، وابن أبي حاتم في علل الحديث : ج ٢ ص ٤٣٥، وفي سنديهما بقية بن الوليد ، وحبيب بن عمرو ، المار ذكرهما ٠

انظر : مجمع الزوائد : ج ٧ ص ٢٠٦ ، المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية : ج ٣ ص ٨٩ ٠

(١) جاء هذا الحديث من عدة طرق ، منها رواية أبي حازم عن ابن عمر مرفوعا: «القدرية مجوس هذه الأمة ، إن مرضوا فلا تعودوهم ، وإن ماتوا فلا تشهدوهم» رواه أبوداود في سننه ، كتاب السنة ، باب في القدر : ج ٢ ص ٥٧٣ ، والحاكم في المستدرك : ج ١ ص ٨٥ وقال : «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ان صح سماع أبي حازم من ابن عمر ، ولم يخرجاه» ، وابن أبي عاصم في السنة : ج ١ ص ١٤٩ ، والطبراني في الأوسط، وفي سنديهما زكريا بن منظور متكلم فيه ٠ قال الهيثمي : «وثقه أحمد بن صالح وغيره ، وضعفه جماعة» ٠ انظر : مجمع الزوائد : ج ٧ ص ٢٠٥ ٠

قال السيوطي عن رواية ابن عمر هذه : «أما حديث ابن عمر فرجال إسناده على شرط الشيخين ، لكنه منقطع لأن أبا حازم سلمة بن دينار ، لم يسمع من ابن عمر » ثم ذكر السيوطي رواية جعفر الفريابي في كتاب القدر ، هذا الحديث متصلا من رواية زكريا بن منظور عن أبي حازم عن نافع عن ابن عمر ٠ لكن قال : «وزكريا ضعفوه كثيرا». انظر: اللآلىء المصنوعة : ج ١ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ ٠

* ومنها رواية عمر بن عبدالله مولى غفرة عن ابن عمر مرفوعا بلفظ :«لكل أمة مجوس ، ومجوس أمتى الذين يقولون لا قدر ، إن مرضوا فلا تعودوهم ٠٠٠» أخرجه الإمام أحمد في مسنده : ج ٢ ص ٨٦ ، وابن أبي عاصم في السنة : ج ١ ص ١٥٠ ، وهو حديث ضعيف ٠ عمر مولى غفرة ، قال عنه ابن حبان :«يقلب الأخبار لايحتج به » انظر : العلل المتناهية : ج ١ ص ١٤٦ ٠

* ومنها رواية جابر بن عبدالله ، رضي الله عنهما ، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم ، قال : «مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله ، إن مرضوا فلا تعودوهم ٠٠٠»٠ أخرجه ابن ماجه في سننه ، المقدمة : ج ١ ص ٣٥ ح (٩٢) ، وابن أبي عاصم في السنة : ج ١ ص ١٤٤٠ وفي سنديهما بقية بن الوليد ٠ قال الشهاب ==

ثم ذكر السعد أن المعتزلة،ومن معهم ممن يقولون بتفرد العباد بخلق أفعالهم الاختيارية، وخلق كثير من الشرور ، هم المعنيون بهذه الأحاديث ٠ لأن المراد بالقدرية

== البوصيري : «هذا إسناد ضعيف فيه بقية بن الوليد ، وهو مدلس ، وقد عنعنه » انظر: مصباح الزجاجة : ج ١ ص ٦٢ ٠ ورمز السيوطي لضعفه ٠ انظر : فيض القدير ج ٢ ص ٥٢٠ ٠

* ومنها رواية عمر مولى غفرة عن رجل من الأنصار عن حذيفة بن اليمان ، رضي الله عنه ، مرفوعا ، بلفظ : « لكل أمة مجوس ، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر، من مات منهم فلا تشهدوا جنازته ٠٠٠» أخرجه أبوداود في سننه ، كتاب السنة، باب في القدر: ج٢ ص ٥٧٣ ، وابن أبي عاصم في السنة : ج١ ص ١٤٤-١٤٥، وأحمد في المسند: ج٥ ص ٤٠٦ - ٤٠٧ ٠ والحديث ضعيف لجهالة الأنصاري ، ولضعف عمر مولى غفرة ، كما تقدم ٠

* ومنها رواية حميد عن أنس بن مالك ، رضي الله عنه،أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال : «القدرية والمرجئة مجوس هذه الأمة ، فإن مرضوا فلا تعودوهم٠٠٠ » قال الهيثمي : «رواه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح ، غير هارون بن موسى الفروي ، وهو ثقة » انظر : مجمع الزوائد : ج٧ ص ٢٠٥ ٠ وانظر الحديث في : اللآلىء المصنوعة : ج ١ ص ٢٦١ ٠

* ومنها رواية ثابت البناني عن أنس بن مالك مرفوعا ، بلفظ :« إن لكل أمة مجوسا، ومجوس هذه الأمة القدرية » أخرجه العقيلي وذكر أن الرواية فيها لين ٠ انظر: اللآلئ المصنوعة : ج ١ ص ٢٦٠ - ٢٦١ ٠

* ومنها رواية مكحول عن أبي هريرة ، رضي الله عنه ، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم قال : «إن لكل أمة مجوسا ، وإن مجوس هذه الأمة القدرية ٠٠٠» أخرجه ابن أبي عاصم في السنة : ج ١ ص ١٥١ وذكر السيوطي أنه رواه الفريابي عن مكحول عن أبي هريرة ٠ ثم قال نقلا عن العلائى : «لكن مكحولاً لم يسمع من أبي هريرة ، قاله الدارقطني وغيره، فالحديث مرسل »٠

وهذه الروايات أفضل ما في الباب ، وهي وإن كانت آحادها ضعيفة وفيها مقال، كما تقدم إلا أنها بمجموع طرقها تصل إلى رتبة الحسن ، الصالح ٠ ذكر هذا بعض الأئمة ٠ فقد ذكر الحافظ العلائي ان هذا الحديث ينتهي بمجموع طرقه إلى درجة الحسن الجيد ، المحتج به إن شاء الله تعالى ٠ انظر : اللآلئ المصنوعة : ج ١ ص ٢٥٩ - ٢٦٠ ، فيض القدير : ج ٥ ص ٢٨٢ - ٢٨٣ ٠

فيها القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله، تعالى ، ومشيئته ، سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه ، وكثرة مدافعتهم إياه٠

وقيل لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد ٠ قال السعد : وليس بشيء لأن المناسب حينئذ: «القُدْرية» بضم القاف(١)٠

ويرى السعد بأن من يضيف القدر إلى نفسه ويدعي كونه الفاعل والمقدر أولى باسم القدري ممن يضيفه إلى ربه(٢)٠

وأوضح السعد أن لفظ «المجوس» الذي جاء في الحديث يدل على أن المقصود بالقدرية هم المعتزلة ، ومن معهم ، ذلك أن المجوس هم الذين ينسبون الخير إلى الله تعالى ، والشر إلى الشيطان ، ويسمونهما «يزدان» و«أهرمن»، فلا شك أن من لايفوض الأمور كلها إلى الله تعالى ، ويعترض لبعضها، فينسبه إلى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى(٣)٠

النقــد : -

ماذكره السعد في تعريف «القضاء» من أنه الخلق ، «والقدر» بأنه التقدير، وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد٠٠٠ الخ ، رأي وجيه ذهب إليه بعض العلماء ، كالخطابي(٤)، وابن الأثير(٥)، وأبي المعين النسفي من الماتريدية(٦)، ولعل السعد استفاد منه ٠

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣ ٠

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣، شرح التلويح : ج ١ ص ١٨٦، حاشية السعد على الكشاف : ورقة ٦١١ ، ٦١٤، ٧٤٠ ٠

(٤) انظر : معالم السنن : ج ٧ ص ٧٠ ، وقد نسبه إليه العراقي في طرح التثريب ٠ انظر: ج ٨ ص ٢٥٠ ٠

(٥) انظر : النهاية في غريب الحديث : ج ٤ ص ٧٨ ٠

(٦) انظر : تبصرة الأدلة : ج ٢ ص ٧١٥ - ٧١٦ ٠

وقال بعض أهل السنة ، وهو الراغب الإصفهاني : «القدر هو التقدير ، والقضاء هو التفصيل ، والقطع ، فالقضاء أخص من القدر ، لأنه الفصل بعد التقدير، فالقدر كالأساس ، والقضاء هو التفصيل والقطع» (١)٠

ونقل الراغب عن بعض الأئمة أن القدر بمنزلة المُعَدِّ للكيل ، والقضاء بمنزلة الكيل ، وهذا كما قال أبوعبيدة لعمر ، رضي الله عنهما ، لما أراد الفرار من الطاعون بالشام ، أتفر من القضاء؟ قال : أفر من قضاء الله إلى قدر الله ٠ تنبيها على أن القدر ما لم يكن قضاء فمرجو أن يدفعه الله تعالى ، فإذا قضي فلا مدفع له، ويشهد لذلك قوله تعالى : ﴿وكان أمرا مقضيا﴾(٢)، و ﴿كان على ربك حتما مقضيا﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿وقضي الأمر﴾(٤) ، أي فُصِل ، تنبيها أنه صار بحيث لايمكن تلافيه(٥)٠

وهذا الرأي ورأي الراغب قريب من رأي السعد٠

ونقل ابن حجر عن بعض الأئمة أن القضاء الحكم بالكليات على سبيل الإجمال في الأزل ، والقدر الحكم بوقوع الجزئيات التي لتلك الكليات على سبيل التفصيل(٦)٠

وهذا الرأي يفيد أن كلا الأمرين - القضاء والقدر - تقدير لاخلق ، لكن الأول مجمل ، والآخر مفصل ٠

---

(١) انظر : إرشاد الساري : ج ٩ ص ٣٤٣ ، وانظر : مرقاة المفاتيح : ج ١ ص ٥٨ ، وانظر : المفردات في غريب القرآن : ص ٤٠٦ ص ٤٠٧ ٠

(٢) سورة مريم ، الآية ٢١ ٠

(٣) سورة مريم ، الآية ٧١ ٠

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢١٠ ، سورة هود ، الآية ٤٤ ٠

(٥) انظر : المفردات في غريب القرآن : ص ٤٠٧ ٠ وانظر : إرشاد الساري: ج ٩ ص ٣٤٣ - ٣٤٤ ٠

(٦) انظر : فتح الباري : ج ١١ ص ١٤٩ ، ص ٤٧٧ ، وانظر : عمدة القاري : ج ٢٣ ص ١٤٥ ٠

ونقل الملا على القاري تعريفهما عن القاضي البيضاوى ، بأن القضاء الحكم بنظام جميع الموجودات على ترتيب خاص في أم الكتاب ، أولا ، ثم في اللوح المحفوظ ، ثانيا ، على سبيل الإجمال . والقَدَر تعلق الإرادة بالأشياء في أوقاتها وهو تفصيل قضائه السابق ، بإيجادها في المواد الجزئية ، المسماة بلوح المحو والإثبات(١)

وهذا قريب من الرأي السابق، في أن كلا منهما تقدير ، كما تقدم .

وبعض الأئمة ، كالبيهقي ، فَسَّر القَدَر بأنه اسم لما صدر مُقَدَّرا عن فعل القادر، يقال : قَدَّرْتُ الشيء وقَدَرْته ، بالتشديد والتخفيف ، فهو قَدَر ، أي مقدور ومُقَدَّر ، كما يقال هدمت البناء ، فهو هَدْم : أي مهدوم ، وقبضت الشيء ، فهو قَبْض ، أي مقبوض .

قال : فالإيمان بالقدر ، هو الإيمان بتقدم علم الله سبحانه بما يكون من أكساب الخلق وغيرها من المخلوقات ، وصدور جميعها عن تقدير منه ، وخلق لها ، خيرها وشرها(٢) .

ونحن نلحظ أن هذا الرأي يجمع في معنى «القدر» بين التقدير السابق والإيجاد فكأنه يجعل القضاء والقدر ، والذي تقدم تفصيله عن السعد وغيره ، بمعنى واحد . وهذا رأي بعض الأئمة ، وعليه مشى الإمام ابن القيم في شفاء العليل.

وهو رأي مبني على دلالة كل من اللفظين على معنى الآخر عند افتراقهما ، كالإسلام والإيمان .

* ثم إن من المتكلمين مَن عَرَّفهما عكس تعريف السعد ، فقد ذكر السيد الشريف أن القضاء هو إرادته تعالى الأزلية المتعلقة بالأشياء على ماهي عليه فيما لايزال، والقدر إيجاده تعالى إياها على قدر مخصوص وتقدير معين، في ذواتها وأحوالها.

---

(١) انظر : مرقاة المفاتيح : ج ١ ص ٥٨ .

(٢) انظر : الاعتقاد : ص ١٣٢ .

ونسبه إلى الأشاعرة (١)٠

فهذا الرأي والذي نسبه السيد إلى الاشاعرة يجعل القضاء هو التقدير الأزلي ، والقدر الإيجاد ، فعلى هذا الرأي الإيمان بالقدر يستلزم الإيمان بالقضاء ، والإيمان بالقضاء يتضمن الإيمان بالقدر ، وعند السعد عكس هذا ٠ كما أن قضاء الله، تعالى، على رأي الشريف يقتضي كونه صفة ذاتية، وعند السعد صفة فعلية ٠

وعلى أية حال هذه التعريفات متقاربه ، وأولى التعريفات دائر بين رأي السعد، ورأي السيد السند، الذي نسبه إلى الأشاعرة ٠

ومع هذا فنجد من العلماء من ينتصر لرأي السعد ، كالمحقق الكستلي ، استنادا إلى أن رأي السعد مبني على وضع اللغة ، إذ القضاء في اللغة «الصنع والتقدير»، والقدر لم يُعتبر فيه مفهوم الإيجاد في وضعه اللغوي ٠ لذلك قال : «من قال : إنه - أي القضاء - عبارة عن الإرادة الأزلية ٠٠٠ فعليه البيان(٢)٠

وعندي أنه لافرق بين الرأيين إلا في مجرد تبديل لفظ مكان لفظ ، وهو لايؤثر على المعنى المراد ، فكلا الرأيين يمثل رأي أهل السنة في مسألة القضاء والقدر٠

ذلك أن الجميع متفق على أن الله تبارك، وتعالى، قَدَّر الأشياء في القدم، وعلم، سبحانه، أنها ستقع في أوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى ، وعلى صفات مخصوصة، فهي تقع على حسب ما قدرها، سبحانه وتعالى ٠ وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة، أهل الحق(٣)٠

---

(١) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٤٤ - ١٤٥ ، وانظر : كشاف اصطلاحات الفنون - طبعة خياط : ج ٣ ص ١٢٣٤ - ١٢٣٥ ، التعريفات : ص ١٥١ - ١٥٢ ، فتح المبين لشرح الأربعين : ص ٧٢ ، حاشية الخيالي وملا أحمد على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٥ ٠ وهذا الرأي ذهب إليه القاضي البيضاوي في شرح المصابيح ، كما نسبه إليه الشيخ محي الدين زاده في حاشيته على تفسير البيضاوي: ج٤ ص ٤٢٥ ٠

(٢) حاشية الكستلي على شرح النسفية : ص ١١٢ - ١١٣ ٠

(٣) انظر : شرح صحيح مسلم : ج ١ ص ١٥٤، مجموع الفتاوى : ج ٣ ص ١٤٨ - ١٥٠، فتح الباري : ج ١ ص ١١٨ ، ج ١١ ص ٤٧٨ ، عمدة القاري : ج ٢٣ ص ١٤٥ ، إرشاد الساري : ج ٩ ص ٣٤٤ ، شفاء العليل : ص ٢٩ - ٤٩ ٠

فإذن عقيدة القضاء والقدر عند أهل السنة تعني تقدير الله، تعالى، كل شيء أزلا ، سواء أفعاله تعالى ، أو أفعال عباده سواء الاختيارية، أو الاضطرارية ، وذلك بتعلق إرادته تعالى بها فيما لم يزل على نحو ما ستقع فيما لايزال ، ثم وقوعها فيما لايزال ، شيئا فشيئا، حسب ذلك التقدير الأزلي بقدرته وإرادته · وكلا الأمرين يستلزم العلم الأزلي بهما ·

وأما ماذكره السعد من كون القضاء والقدر يتعلق بكل شيء، ومنه أفعال العباد ، فهذا الذي تميز به أهل السنة ، وسلف الأمة عن غيرهم من الفرق البدعية التي نفت تقدير الله، تعالى، لأفعال العباد الاختيارية على النحو المذكور ·

قال ابن تيمية : « ومما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ، مع إيمانهم بالقضاء والقدر ، وأن الله خالق كل شيء ، وأنه ماشاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن، وأنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، أن العباد لهم مشيئة وقدرة ··· »(١)·

وقال ابن عبد البر : «الذي اجتمع عليه أهل الحق أن الله، تعالى، قد فرغ من أعمال العباد فكل يجري فيما قدر له وسبق في علم الله، سبحانه وتعالى»(٢)·

وقد خالف في هذا الأصل المعتزلة ومن تبعهم ، حيث اتفقوا على أن المقدر أزلا بالإرادة الأزلية القديمة إنما هو ما يتعلق بفعله هو تعالى ، بخلاف أفعال الخلق الاختيارية ، فإنهم اكتفوا بالقول بأنه، تعالى، علمها أزلا ، وكتبها في اللوح المحفوظ ، دون أن يقدرها ويشاءها أزلا ، على المعنى المتقدم عند أهل السنة ·

فمعنى تقدير الله، تعالى، أفعال العباد الاختيارية وقضائها، عند هؤلاء المعتزلة، كتابتها في اللوح المحفوظ ، والإعلام بها · مع اتفاقهم على أنه، تعالى، عالم بها بعلمه الأزلي قبل وقوعها ، أو الإيجاب والإلزام بالأمر بها ، وهذا يصح في الواجبات

---

(١) مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٥٩ ، وانظر : ج ٣ ص ١٤٩ ، المعلم بفوائد مسلم : ج ٣ ص ١٧٦ ، فتح الباري : ج ١ ص ١١٨ - ١١٩، إرشاد الساري : ج ٩ ص ٣٤٤·

(٢) انظر : طرح التثريب : ج ٨ ص ٢٥٣ ·

فقط ، كقوله تعالى : ﴿وقضى ربك ألا تبعدوا إلا إياه﴾(١)(٢)٠

وقد كان بعض غلاة القدرية ، وهم طوائف من القدرية الأوائل ، ينكرون سبق علم الله، تعالى، بأفعال العباد قبل وقوعها ، وإنما يتعلق علمه بها بعد حصولها(٣)، وهؤلاء ظهروا في أواخر عصر الصحابة(٤)٠

قال الإمام القرطبي :« قد انقرض هذا المذهب ، ولا نعرف أحدا يُنْسَب إليه من المتأخرين ٠ قال : والقدرية اليوم مطبقون على أن الله، تعالى، عالم بأفعال العباد قبل وقوعها ، وإنما خالفوا السلف في زعمهم أن أفعال العباد مقدورة لهم وواقعه منهم على وجه الاستقلال ، وهو مع كونه مذهبا باطلا ، أخف من المذهب الأول»(٥)٠

وقد كَفَّر سلف الأمة وأئمتها هؤلاء الغلاة ٠

قال ابن حجر الهيتمي :« ومحل الخلاف حيث لم ينكروا العلم القديم ، وإلا كفروا كما نص عليه الشافعي وأحمد وغيرهما»(٦)٠

* أما قول السعد : «إن الكفر مقضي لاقضاء» وذلك في جواب ما يعترض به على مذهب أهل السنة من أنه، سبحانه وتعالى، لو قَدَّر وقضى المعاصي والذنـــوب

---

(١) سورة الإسراء ، الآية ٢٣ ٠

(٢) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٤٢٠ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٧٧٠ - ٧٧٢ ، المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٤٢ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٤٥ ٠

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٢ ص ١٥٢ ٠

(٤) انظر : مجموع الفتاوى : ج ١٣ ص ٣٦ ٠

(٥) انظر : فتح الباري : ج ١ ص ١١٩ ، وانظر : شرح النووي على صحيح مسلم : ج ١ ص ١٥٤ ٠

(٦) انظر : فتح المبين لشرح الأربعين : ص ٧٣ ، وانظر : مجموع الفتاوى : ج ٢ ص ١٥٢٠

والشرور، والقبائح ، التي هي من أفعال العباد ، للزم الرضا بها ، لأنه رضىً بالقضاء والقدر ، فهو أحد أجوبة أهل السنة ، فبمثل هذا الجواب أجاب بعض الأئمة، كأبي معين النسفي(١)، والإمام الرازي(٢)، والعضد الإيجي(٣)٠ وهو جواب ضعيف ، لأن الأمر المقضي لابد وأن يكون قد قضاه الله، تعالى، وقدره ، فكيف يكون مقضيا ، ولا يكون قضاء ، اللهم إلا أن يكون مراده من «القضاء» الصفة الذاتية ، وهو بعيد ، لاشتراك الطاعات والخيرات من جهة ، ولأن المقضي عبارة عن المفعول الواقع عن الفعل الإلهي ، من جهة أخرى ، فالمقضي من هذه الجهة من متعلقات الصفة الفعلية، لا الذاتية ٠

فلذلك اعترض بعض المحققين على جواب السعد المذكور بأن الراضي بقضاء الله تعالى لايريد أنه راض بصفة من صفات الله ، بل راض بمقتضى تلك الصفة ، وهو المقضي(٤)٠

فالجواب الصحيح أن يقال : إن الرضا بالكفر والمعصية لا من حيث ذاته ، بل من حيث إنه من قضاء الله سبحانه(٥) ، أي من حيث كونه فعل الله، تعالى، وقضائه بغض النظر عن ماهية وحقيقة هذا المقضي ، أما من حيث ذاته وماهيته ، فالرضى يكون بالمحمود منها ، بخلاف المذموم ٠

وتوضيحه : أن للكفر نسبة إلى الله، سبحانه، باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به ، وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، والرضا بالعكس ٠ والفرق بينهما ظاهر ، وذلك لأنه ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله ، وجوب

---

(١) انظر : تبصرة الأدلة - طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٧١٦ - ٧١٧ ٠

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٦ ٠

(٣) انظر : المواقف : ص ٣٢٢ ٠

(٤) انظر : حاشية الخيالى وملا أحمد على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٥ ٠

(٥) انظر : حاشية الخيالي وملا أحمد على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٥ ٠

الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر ، إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء · وهو باطل إجماعا(١)·

فإن أراد السعد من قوله السابق ، هذا التوجيه ، أي أن المراد من معنى القضاء هو المقضي من حيث تعلق فعل الله تعالى به ، لا من حيث كونه صفة ذاتية، وأن المقضي هو نسبة الفعل إلى محله الذي قام به، وهو العبد، صح جوابه وسقط الاعتراض (٢)·

وهذا هو جواب أكثر أئمة أهل السنة، وهو أن الرضا يكون بالقضاء ، لا بالمقضي، إن كان مذموما(٣)· لا أن الكفر عندهم لايوصف بأنه قضاء ، بل الحق أنه قضاء · بمعنى كونه مقضيا بقضاء الله تعالى ·

وعلى أية حال فكلام السعد محتمل لهذا المعنى ، كما تم توجيهه ، بحمد الله تعالى ·

* أما المسألة الأخيرة في هذا المبحث فإنها تخص المعنيين بالذم في الشرع بكونهم قدرية ومجوس هذه الأمة ، كما دلت على ذلك الأحاديث التي ثبت رقيها إلى درجة الحسن الصالح ·

فقد ذكر السعد أن المعنيين بالذم هم المعتزلة ، أما فيما يخص لفظ «القدرية» فلأنهم ينسبون خلق أفعالهم الاختيارية إلى قُدَرِهم ، ويبالغون في نفيها عن قدرة الله تعالى ، فمضيف الشيء إلى نفسه أولى من المتبري منها وهم أهل السنة · وإلى هـذا

---

(١) انظر : المواقف وشرحه : ج٣ ص ١٤١ ، وانظر : حاشية ملا أحمد على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٥ ·

(٢) انظر : حاشية ملا أحمد على شرح النسفية : ج ١ ص ١٤٥ ·

(٣) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٦٨ - ٣٦٩ ، الإنصاف : ص ١٦٦ - ١٦٧، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٩٠ - ١٩١ ، ص ٥٤٩ ، ج ١٠ ص ٤٢ ، ص ٤٨٣ ، ص ٧٠٧ - ٧١٠ ·

الرأي ذهب الأئمة(١) . والمعتزلة يعكسون القضية ، فهم يرون أن من أثبت القدر أولى بهذا الوصف استنادا إلى لفظ «القدرية» اسم إثبات فلا يستحقه إلا المثبت للقدر، والذين يثبتون القدر هم المجبرة ، هكذا قالوا . وقالوا، أيضا، إنه اسم نسبة ، والنسبة تكون نسبة قرابة كنسبة الرجل إلى أبيه أو جده ، أو أحد أقربائه المعروفين، كقولهم : هاشمي ، وعربي ، وعلوي ، وقد تكون نسبة الرجل إلى حرفته وصناعته المعروف بها نحو: باقلاني،وقلانسي، وصيدلاني ، وقد تكون نسبة إلى بلده الذي يسكنه، نحو بصري ، ورازي ، وقد تكون نسبته الى لهجه بكلمة، وحرصه على تكريرها، نحو ما نقوله : الخارجي «حَكَمِي» لولوعه وشدة حرصه على قول «لاحكم إلا لله» . قالوا : ووجوه النسبة كلها مفقودة في هذا الاسم إلا هذا الوجه الأخير ، فالواجب أن ينظر أَنَّ لهج أيَّ القوم بالقضاء والقدر أكبر ، وحرص أيهم أشد ، ومعلوم أن القوم- يعني أهل السنة- هم الذين يولعون بالإكثار من قولهم : لاتسقط ورقة، ولا تنبت شجرة ولا تحدث حادثة إلا بقضاء الله وقدره، فيجب أن يكونوا هم القدرية.

واستدلوا على كون «القدرية» هم الذين يضيفون خلق أفعال العباد إلى قضاء الله، تعالى، وقدره بحديث يرفعونه إلى المصطفي، صلى الله عليه وسلم ، وهو قوله :«لعن الله القدرية على لسان سبعين نبيا، قيل من القدرية يارسول الله ؟ قال : الذين يعصون الله، تعالى ، ويقولون : كان ذلك بقضاء الله وقدره»(٢)

كما استدلو بحديث آخر يرفعونه إلى المصطفي ، صلى الله عليه وسلم ، والذي جاء فيه قوله :«إن في آخر الزمان قوما يعملون المعاصي ، ثم يقولون : قدرها الله علينا ، الراد عليهم يومئذ كالشاهر سيفه في سبيل الله»(٣)

كما رووا عن الحسن بن علي ، رضي الله عنه ، قوله :«إن الله بعث محمدا، والعرب قدرية مجبرة ، يحملون ذنوبهم على الله ، ومصداقه في قوله تعالى :

---

(١) انظر: الإبانة : ص ١٩٧ ، اللمع : ص ٩٠ - ٩١ ، تمهيد الأوائل : ص ٣٦٢ - ٣٦٥، الإرشاد : ص ٢٥٦، شرح صحيح مسلم : ج ١ ص ١٥٤ .

(٢) انظر رأي المعتزلة في : شرح الأصول الخمسة : ص ٧٧٢ - ٧٧٦ ، المحيط بالتكليف : ص ٤٢١ . وانظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣ .

(٣) لم أقف عليه .

﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها﴾(١)(٢)(٣)٠

وهذه أخبار لا أصل لها ، والعجب من هؤلاء المعتزلة ينفون دلالة أحاديث الآحاد الصحيحة وإفادتها العلم ، ويستدلون بالأخبار الباطلة والواهية والتي لا أصل لها٠

* وأما فيما يخص لفظ «المجوس» فقد أبان السعد وجه انصراف معناه إلى المعتزلة ، كما تقدم ، والمعتزلة يعكسون القضية ، ويدعون أن الذاهبين إلى إضافة خلق أفعالهم الى الله، تعالى، أولى بهذا اللقب ، ذلك أن من دين المجوس أنهم يقولون في نكاح البنات والأمهات ، أنها واقعة بقضاء الله، تعالى، وقدره ، ولايشاركهم في القول بذلك إلا هؤلاء الذين يضيفون خلق أفعال العباد إلى قدرة الله، تعالى، ومشيئته(٤)٠

ويستدلون على ذلك بحديث نقله عنهم السعد ، وهو أن رجلا قدم من فارس على النبي ، صلى الله عليه وسلم ، فقال له رسول الله، صلى الله عليه وسلم : أخبرني بأعجب شيء رأيت ، فقال : رأيت أقواما ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم، فإذا قيل لهم: لم تفعلون ذلك ؟ قالوا : قضاء الله علينا وقدره ٠ فقال، عليه السلام : سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم ، أولئك مجوس أمتي»(٥)٠

وهذا حديث باطل ، لا أصل له ، كتلك الأحاديث السابقة ٠

ثم هم يكذبون على سيدنا علي، رضي الله عنه ، بأنه كان يذهب في القدر إلى مذهبهم وينسبون إليه أقوالا باطلة ، كاذبة(٦) ، خلاف ما ثبت عنه في الصحيح من

---

(١) سورة الأعراف ، الآية ٢٨ ٠

(٢) لم أقف عليه ٠ ويبدو أن هذه الأخبار باطلة ، لا أصل لها البتة ٠

(٣) انظر رأي المعتزلة وأدلتهم في : شرح الأصول الخمسة : ص ٧٧٢ - ٧٧٦ ، المحيط بالتكليف : ص ٤٢١ - ٤٢٢ ٠ وانظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣ - ١٤٤ ٠

(٤) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٧٧٣ ٠

(٥) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣ ٠

(٦) انظر : المطالب العالية : ج٩ ص ٣٧٢ - ٣٧٣ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٣ - ١٤٤ ، كنز العمال : ج ١ ص ٣٤٤ ح (١٥٦٠)٠

الأحاديث والأخبار التى توافق ماذهب إليه أهل السنة(١)

وبعدُ فقد تَبَيَّن أن لقب «القدرية» يدعي كلا الفريقين أنه برئ منه ، وأن خصمه أولى به . وهما متفقان على أن النسبة فيه نسبة إثبات ، وهو إطلاق هذا اللقب على من انتسب إليه ، لا من نفاه ، لكن اختلفا في جهة النسبة ، فأهل السنة يرون أن النسبة في لفظ «القدرية» إلى القُدْرَة ، لصحة إطلاق القَدَر وإرادة القدرة به ، وقد ثبت عن الإمام أحمد أنه فسَّر القدرة بها(٢) .

ولما كانت المعتزلة تنسب خلق الأفعال الاختيارية إلى قدرهم ، وتنفيه عن قدرة الله، تعالى، كانوا هم المقصودين به .

والمعتزلة يرون أن النسبة فيها إلى التقدير الإلهي السابق لأفعال العباد ، فالذي يثبت التقدير على هذا النحو ، فهو المتصف بلقب «القدري» نسبة إلى القدر الذي هو التقدير لكونه يثبته ويؤمن به .

لكن الحق في المسألة أن المعتزلة هم المعنيون بلقب «القدرية» ، فعلى فرض صحة انصراف هذا اللقب إلى كلا المذهبين - مذهب المعتزلة ومذهب أهل السنة - من حيث وضعه اللغوي ، وبالنظر إلى قاعدة التسمية ، إلا أن الذي يؤكد اختصاص المعتزلة به دون أهل السنة أوجه :-

---

(١) منه ما أخرجه مسلم في صحيحه عنه، رضي الله عنه، أنه قال : «كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فقعد وقعدنا حوله ، ومعه مخصرة، فنكس فجعل ينكت بمخصرته ، ثم قال : «مامنكم من أحد ، ما من نفس منفوسة إلا وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار ، وإلا وقد كتبت شقية أو سعيدة قال ، فقال رجل : يارسول الله أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل ؟ فقال : من كان من أهل السعادة فسيصير إلى عمل أهل السعادة ، ومن كان من أهل الشقاوة فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة ...»

صحيح مسلم ، كتاب القدر ، باب كيفية خلق الآدمي : ج ٢ ص ٤٥٣ .

(٢) انظر : رسالة في الاحتجاج بالقدر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ٢ ص ١٠٣، شفاء العليل : ص ٢٨ .

الأول : الآيات والأحاديث الكثيرة الدالة على وجوب الإيمان بالقدر كله ، خيره وشره ، وحلوه ومره ، والتي تناولت حتى أفعال العباد ، كما تقدم ٠

الثاني : الأحاديث المتعددة التي وردت في ذم منكري القدر ، وهذه الأحاديث لاتحتمل أن تحمل على أن المقصود بها أهل السنة ، القائلين بكون أفعال العباد حاصلة بقضاء الله وقدره ، والمثبتين تقديره لها، بل هو حتما منصرف إلى مذهب المعتزلة(١)٠ وقد تقدم طائفة من هذه الأحاديث في أول المبحث ٠

الثالث : إنكار الصحابة لمذهب القدرية النافين لخلق الله، تعالى، أفعال العباد، وذلك عندما ظهرت هذه الفئة في أواخر عصر الصحابة ، وسعوا في نشر بدعتهم ، وهي القول بعدم خلق الله، تعالى، لأفعالهم الاختيارية ٠ وهذا أمر مشهور(٢)٠

الرابع : انعقاد الإجماع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة ، على وجوب الإيمان بعقيدة القضاء والقدر ، ووجوب الايمان بتقدير الله وقضائه كل شيء في الوجود ، ومنها أفعال العباد الاختيارية

قال اللالكائي :«فإن كان في الدنيا إجماع بانتشار من غير إنكار فهو في هذه المسألة(٣)٠

وقال ابن حجر :« إن الله، تعالى، علم مقادير الأشياء وأزمانها قبل إيجادها، ثم أوجد ماسبق في علمه أنه يوجد ، فكل محدث صادر عن علمه وقدرته وإرادته ٠ هذا هو المعلوم من الدين بالبراهين القطعية ، وعليه كان السلف من الصحابة وخيار التابعين ، إلى أن حدثت بدعة القدر في أواخر زمن الصحابة»(٤)٠

وهذه الوجوه تؤكد أن المعني بلقب « القدرية» ، والموصوف به هم المعتزلة،ومن معهم،ممن قال بتفرد الخلق بخلق أفعالهم الاختيارية، دون الله تعالى ٠

---

(١) انظر : موقف البشر تحت سلطان القدر : ص ٢٣٧ ٠

(٢) انظر : صحيح مسلم ، كتاب الإيمان : ج ١ ص ٢٢ ، الشريعة : ص ٢٠٤، شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٦٤٣ - ٦٤٤ ، ص ٦٦٩ - ٦٧٢ ٠

(٣) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة : ج ٣ ص ٦٥٦، وانظر: الشريعة: ص ١٤٩ - ١٥٠ ٠

(٤) فتح الباري : ج ١ ص ١١٨ ٠

الفصل الثاني

الحسن والقبح

الفصل الثاني
(الحسن والقبح)

تناول السعد في هذا المبحث معنى الحسن والقبح ، ثم حرر موضع النزاع من تلك المعاني ، والتي عليها مدار اختلاف الآراء ، في كونهما شرعيين أم عقليين ، مضمنا إياه رأيه في هذه المسألة ، وبعدها استدل على مذهبه بعدة أدلة ٠

ففيما يخص معنى الحسن والقبح ، بَيَّن أن لهما ثلاثة إطلاقات :-

الأول : أن «الحُسن» بمعنى صفة الكمال ، «والقُبح» بمعنى صفة النقص، كالعلم والجهل ٠

الثاني : أن «الحُسن» يطلق بمعنى ملائمة الغرض ، و«القُبح» يطلق بمعنى عدم ملائمة الغرض ٠ كالعدل والظلم ٠

الثالث : أن «الحَسن» ما استحق فاعله المدح والثواب عاجلا وآجلا في حكم الله تعالى ، و«القبيح» ما استحق فاعله الذم والعقاب عاجلا وآجلا في حكم الله تعالى٠

وجعل السعد هذا المعنى الأخير هو محور النزاع بين الأشاعرة الذين وافقهم السعد ، وبين غيرهم ممن خالفوا فيه، كالمعتزلة ٠

فجعل الحاكم في إدراك حُسن وقُبح هذا الأخير الشرع ، وهو الأمر والنهي ، فما ورد الأمر به فهو حسن ، وما ورد النهي عنه فقبيح ، فالأمر والنهي عنده من موجبات الحسن والقبح ٠

أما المعنيان الأولان فقد جعل السعد إدراكهما حاصل بالعقل ، سواء ورد الشرع أم لا٠

وهذا نصه :« ليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص ، كالعلم والجهل ، وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها ، كالعدل والظلم ، وبالجملة كل مايستحق المدح أو الذم في نظر العقول ، ومجاري العادات ، فإن ذلك يدرك بالعقل ،

ورد الشرع أم لا · وإنما النزاع في الحسن والقبح عند الله، تعالى، بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله، تعالى، المدح أو الذم، عاجلا، والثواب والعقاب، آجلا ،···، فعندنا ذلك بمجرد الشرع ، بمعنى أن العقل لايحكم بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله تعالى · بل ما ورد الأمر به فهو حسن ، وما ورد النهي عنه فقبيح، من غير أن يكون للعقل جهة محسنة أو مقبحة في ذاته ، ولا بحسب جهاته واعتباراته ، حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسنا ، وبالعكس ،··· ، والأمر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح ، بمعنى أن الفعل أُمِر به فَحَسُنَ ، ونُهِي عنه فَقَبُحَ(١)

ولما كان الأمر والنهي من موجبات الحسن والقبح عنده، لم يرد على مذهبه الاعتراض المشهور بأن إضافة إثبات الحسن والقبح بالشرع يلزم منه الدور الباطل ، وهو أن العلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخبر عن حسنه ، وبقبح ما نهى عنه أو أخبر عن قبحه، يتوقف على أن الكذب قبيح لايصدر عنه ، وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث ، لايليق به ، وذلك إما بالعقل ، والتقدير أنه معزول ، لاحكم له ، وأما بالشرع فيدور·

لأن مراد السعد أن الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح ، والقبح عن كونه متعلق النهي والذم ·

ولذلك نقل عن امام الحرمين قوله : ومما يجب التنبيه له أن قولنا : لايدرك الحسن والقبح إلا بالشرع تَجَوُّز ، حيث يوهم كون الحسن زائدا عن الشرع موقوفا إدراكه عليه ، وليس الأمر كذلك ، بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله ، وكذا في القبح(٢)·

هذا فيما يتعلق برأي السعد في الحاكم بالحسن والقبح على الرأي المتنازع عليه·

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩ بتصرف ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام: ورقة ٢٥/ب ، شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٧٣ ·

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٢ ، وانظر : الإرشاد : ص : ٢٥٨ - ٢٥٩ ·

أما أدلته عليه فقد استدل بسبعة أدلة ، نسبها إلى الأصحاب ، بعضها يدل على أن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ، ولا لجهات واعتبارات فيه ، وبعضها على أنهما ليسا لذاته خاصة، وهي :-

الدليل الأول : لو حسن الفعل أو قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ، ومرتكب الحرام ، سواء ورد الشرع أم لا، ٠٠٠٠ واللازم باطل ، لقوله تعالى : ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾(١)(٢) ٠ فحكم العقل بحسن الأفعال وقبحها يستلزم التعذيب قبل البعثة ، والآية تقتضي عدم التعذيب ، وهو ثابت، فينتفي حكم العقل(٣)٠

الدليل الثاني : لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من أفعال العباد حسنا ولاقبيحا عقلا ، واللازم باطل ٠ وجه اللزوم : أن فعل العبد إما اضطراري ، وإما اتفاقي ، ولاشيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا، أما الكبرى فبالاتفاق ، وأما الصغرى فلأن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك ٠ وإن تمكن فإن لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ، ولم يصدر أخرى، بلا تجدد أمر، كان اتفاقيا ، على أنه يفضي إلى الترجيح بلا مرجح ، وفيه انسداد باب إثبات الصانع ٠ وإن توقف ، فذلك المرجح إن كان من العبد فينقل الكلام إليه ويتسلسل ، وإن لم يكن منه ، فإن لم يجب الفعل ، بل صح الصدور ، واللاصدور ، عاد الترديد، ولزم المحذور ٠ وإن وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور(٤)

الدليل الثالث : لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة، واللازم باطل، فيما إذا تعين الكذب لإنقاذ نبي من الهلاك ، فإنه يجب قطعا

---

(١) سورة الإسراء ، الآية ١٥.

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩ ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/ب.

(٣) انظر : حاشيته على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢١١ ٠

(٤) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩ ، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/ب، حاشية السعد على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٧٥ ٠

فيحسن ، وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم أخرى ، كالقتل والضرب ، حدا وظلما(١)٠ فلو حسن الفعل أو قبح لذاته لما تخلف بأن يكون حسنا تارة وقبيحا أخرى ، لأن ما بالذات يدوم بدوام الذات (٢)٠

وقد اعترض عليه السعد ، ثم أجاب عنه ٠ مفاد الاعتراض أن الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه ، إلا أن ترك إنجاء النبي أقبح منه ، فيلزم ارتكاب أقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الأقبح ٠ فالواجب الحسن هو الإنجاء ، لا الكذب، وهذا إذا سلمنا عدم إمكان التخليص بالتعريض ، وإلا ففي المعاريض مندوحة عن الكذب ٠

أجاب السعد بقوله : إن هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا إلى الإنجاء كان واجبا ، فكان حسنا ٠ وأما القتل والضرب حدا فأمرهما ظاهر(٣)٠

الدليل الرابع : لو كان الحُسن والقُبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في أخبار من قال لأكذبن غدا ، لأنه إما صادق فيلزم لصدقه حسنه ، ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه ، وإما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ، ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه٠

وتقرير هذا الدليل هو الإتيان بصورة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد ، فيجتمع الحسن والقبح ، وذلك إذا اعتبرنا قضيه يكون مضمونها الإخبار عن نفسها بعدم الصدق ، فيتلازم فيها الصدق والكذب ، كما تقول : هذا الكلام الذي أتكلم به الآن ليس بصادق ، فإن صدقها يستلزم عدم صدقها ، وبالعكس . وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وأمسي ، فيقال : الكلام الذي أتكلم به غدا ليس بصادق ، او لاشيء مما أتكلم به غدا بصادق ٠

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩، وانظر : تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٥/ب٠

(٢) انظر : شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٩٢ ٠

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩ - ١٥٠ ، حاشيته على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٢ ٠

ثم يقتصر في الغد على قوله: ذلك الكلام الذي تكلمت به أمس صادق· فإن صدق كل من الكلام الغدي والأمسي يستلزم عدم صدقهما ، وبالعكس ·

ومبنى هذا الدليل على أن ملزوم الحسن حسن ، وملزوم القبيح قبيح ، وأن كل حسن أو قبح فذاتي ، فيلزم في الكلام اجتماع صفتي الحسن والقبح الذاتيين، وهما متناقضان، ضرورة أن القبيح لا حسن (١)·

وعلى الرغم من إيراد السعد هذا الدليل على امتناع كون الحسن والقبح ذاتيين في الأفعال ، إلا أنه تطوع في حله بعدما سَمَّاه مغلطة «الجذر الأصم» ثم لم يقنع بالجواب ، واختار في الجواب ترك الجواب ·

قال : وهذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء ، وفحول الأذكياء ، ولهذا سميتها مغلطة « الجذر والأصم»(٢)· ولقد تصفحت الأقاويل ، فلم أظفر بما يروي الغليل ، وتأملت كثيرا فلم يظهر إلا أقل من القليل ، وهو أن الصدق أو الكذب كما يكون حالا للحكم ، أي للنسبة الإيجابية أو السلبية ، على ماهو اللازم في جميع القضايا ، فقد يكون حكما ، أي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق ، كما في قولنا : هذا صادق ، وذاك كاذب·ولا يتناقضان إلا إذا اعتبرا حالين لحكم واحد، أو حكمين على موضوع واحد·بخلاف ما إذا اعتبر أحدهما حالا للحكم، والآخر حكما، لاختلاف المرجع، اختلافا جليا، كما في قولنا : السماء تحتنا صادق أو كاذب· أو خفيا ، كما في الشخصية التي هي مناط المغلطة - وهي قولنا : هذا الكلام الذي أتكلم به الآن ليس بصادق - فإنا إذا فرضناها كاذبة ، لم يلزم إلا صدق نقيضها،

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج٢ ص ١٥٠ بتصرف . وانظر : حاشيته على مختصر المنتهى: ج١ ص ٢٠٣.

(٢) «الجذر الأصم» يقابل «الجذر المُنْطَق» في الحساب ، ذلك أن «الجذر المنطق» ما له جذر صحيح ، كالتسعة ، فإن لها جذرا صحيحا ، وهو الثلاثة · و«الجذر الأصم» ماليس له جذر صحيح ، كالعشرة ، فان جذرها ثلاثة وسبع تقريبا·

انظر : كشاف اصطلاحات الفنون ، طبعة خياط : ج ١ ص ٢٠٢ ·
ولعل السعد سَمَّى المغلطة بها لعدم توصل العقلاء إلى حل صحيح لها ، بل كل ما في الأقاويل قريب منه ، كما أن «الجذر الأصم » قريب من الجذر الصحيح المنطق ·

وهو قلنا : هذا الكلام صادق ، فيقع الصدق حكما للشخصية ، لا حالا لحكمها ، وإنما حال حكمها الكذب على ما فرضنا ، والصدق حال للنسبة الإيجابية التي هي حكم النقيض ، وحكم للشخصية التي هي الأصل ، فلم يجتمعا حالين لحكم ، ولا حكمين لموضوع · وكذا إذا فرضناها صادقة ·

وحينئذ فلعل المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع أحدهما إلى حكم الشخصية ، والآخر إلى موضوعها · لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل الإشكال(١)·

الدليل الخامس : لو كان الفعل حسنا أو قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل · وجه اللزوم : أن حسن الفعل ، مثلا ، أمر زائد عليه ، لأنه قد يعقل الفعل ، ولا يعقل حسنه أو قبحه ، ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه، وهذا معنى العرض · أما عدم القيام بنفسه فظاهر ، وأما الوجود فلأن نقيضه لا حسن ، وهو سلب ، إذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا فلم يصدق على المعدوم أنه ليس بحسن · وهذا باطل بالضرورة ، وإذا كان أحد النقيضين سلبيا كان الآخر وجوديا ، ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين · ثم إنه صفة للفعل الذي هو، أيضا ، عرض ، فيلزم قيام العرض بالعرض (٢) ·

الدليل السادس : لو حسن الفعل أو قبح لذاته، أو لصفاته، وجهاته، لم يكن الباري مختارا في الحكم · واللازم باطل بالإجماع · وجه اللزوم : أنه لابد في الفعل من حكم · والحكم على خلاف ماهو المعقول قبيح ، لايصح عن الباري ، بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح ، بحيث لايصح تركه · وفيه نفي للاختيار(٣) ·

الدليل السابع : قبح الفعل أو حسنه إذا كان صارفا عنه ، أو داعيا إليه ،

---

(١) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٠ - ١٥١ بتصرف ·

(٢) انظر: شرح المقاصد: ج ٢ ص١٥١، وانظر: شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٧٤.

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج٢ ص ١٥١.

كان سابقا عليه ، فيلزم قيام الموجود بالمعدوم (١)

النقـــد :

أورد السعد وغيره من المتكلمين مسألة الحسن والقبح في باب أفعال الله تعالى، مع كون أفعاله، تعالى، لاتوصف بالحسن والقبح عند الأشاعرة، والماتريدية ، بالمعنى المعهود ، وهو المأمور به والمنهي عنه ، لأن كل أفعاله تعالى القائمة به حسنة، لاتتصف بالقبح لامتناعه عليه ، وإنما الحسن والقبح في أفعال خلقه، وعبيده ، فالحُسن والقبح منصرف إليها، وإنما جعلا من مباحث أفعال الباري لكونهما بخلقه ، ومن آثار فعله ·

ولأنهما عند المعتزلة يتعلقان بأفعال الباري ، جل وعلا ، إثباتا ونفيا(٢)·

وقد اختلف المتكلمون في ثبوتهما هل هو بالسمع ، أو بالعقل ·

فذهب الأشاعرة إلى الأول(٣) مثلما تقدم في عرض مذهب السعد، استنادا إلى مثلما استدل به ، وهو مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء من الشافعية(٤)، والحنابلة(٥)، والمالكية (٦)·

---

(١) انظر : شرح المقاصد : جـ٢ ص ١٥١ (٢) انظر: شرح المقاصد:ج٢ص ١٤٨.

(٣) انظر : اللمع : ص ١١٦ ، رسالة الثغر : ص ٧٤ ، تمهيد الأوائل : ص ١٢٨ ، ص ١٤٤ وما بعدها، ص ٢١٢ - ٢١٣ ، ص ٣٨٢ - ٣٨٤ ، الإرشاد : ص ٢٥٨ وما بعدها ، الغنية في أصول الدين : ص ١٣٥ - ١٣٦ ، الاقتصاد في الاعتقاد : ص ١٠٣ - ١١٠ ، نهاية الأقدام : ص ٣٧٠ وما بعدها ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٦ وما بعدها ، المحصل : ص ٢٩٣ ، غاية المرام : ص ٢٣٤ وما بعدها ، المواقف وشرحه: ج ٣ ص ١٤٥ - ١٤٧ ·

(٤) انظر : البرهان في أصول الفقه : ج ١ ص ٨٧ - ١٠٠ ، المستصفى : ص ٦٩ وما بعدها، المنخول من تعليقات الأصول : ص ٨ - ١٤ ، الوصول إلى الأصول : ص ٥٦ وما بعدها ، المحصول في علم الأصول : القسم الأول : ج ١ ص ١٥٩ وما بعدها ، الإحكام في أصول الأحكام : ج١ ص ١١٣ وما بعدها ، نهاية السول : ج ١ ص ٨٢ وما بعدها ، ص ٢٥٨ وما بعدها ، جمع الجوامع بشرح المحلي وحاشية البناني : ج ١ ص ٥٤ وما بعدها ، البحر المحيط : ج ١ ص ١٣٤ - ١٣٨ ·

(٥) انظر : شرح الكوكب المنير : ج ١ ص ٣٠٠ وما بعدها·

(٦) انظر : مختصر المنتهى بهامش حاشية السعد والجرجاني : ج ١ ص ١٩٨ وما بعدها ، شرح تنقيح الفصول : ص ٨٨ وما بعدها·

وذهب إلى الثاني المعتزلة (١) ، والرافضة (٢)، والكرامية (٣)، والخوارج(٤)، بمعنى أن للأفعال عندهم جهة محسنة، أو مقبحة، في حكم الله تعالى ، يدركها العقل، إما بالضرورة، كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار ، أو بالنظر كحسن الكذب النافع ، وقبح الصدق الضار ، أو بورود الشرع ، كحسن صوم يوم عرفة ، وقبح صوم يوم العيد ٠

وهذا الإدراك الأخير للحسن والقبح عندهم مغاير لمذهب الأشاعرة في كونهما شرعيين ، فهو يعنى عندهم أن ورود الشرع بحسن فعل أو قبحه، وإن لم يكن مدركا بالضرورة والكسب العقليين ، إلا أن الشرع كاشف لهما ، فيما لاينال بنينك الطريقين بمعنى أن الأمر والنهي عندهم من مقتضيات الحسن والقبح ، وبمعنى أنه حسن فأمر به ، وقبح فنهى عنه ، فالأمر والنهي إذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته أو جهاته(٥)٠

لكن اختلف المعتزلة فيما بينهم في حسن الأفعال أو قبحها ، هل هو حاصل لذاتها ، دون أن يكون هناك صفة توجبه ، أو هو حاصل لصفة حقيقية لازمة في الأفعال ، توجب الحسن والقبح فيها ، أو هو حاصل في الفعل القبيح دون الحسن ، أو هو حاصل لصفة غير حقيقية من الوجوه والاعتبارات الاضافية ٠

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٣٠١ - ٣١٣ ، المحيط بالتكليف : ص ٢٣٢ وما بعدها ، المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثاني : ج ٦ ص ١٨ - ٣٦ ٠ ص ٦١ - ٨٠ ، المجلد الرابع : ج ١١ ص ١٧٤ - ١٧٩ ، وانظر : الإرشاد : ص ٢٥٨ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٤٧ ٠

(٢) انظر : الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد : ص ٨٤ وما بعدها ، وانظر : المنخول : ص ٨.

(٣)، (٤) انظر: المنخول :ص ٨ ، الإحكام للآمدي: ج١ ص ١١٤، نهاية الأقدام: ص ٣٧١.

(٥) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٤٧ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩ ، غاية المرام: ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ، المحصول ، القسم الأول : ج ١ ص ١٦٠ - ١٦١ ٠

فإلى الأول ذهب قدماء المعتزلة، وهو قول للكعبي(١)، والثاني بعضهم ، والثالث بعضهم، كأبي الحسين ، والرابع ذهب إليه الجبائيان(٢)، وعليه متأخروهم كالقاضي عبدالجبار(٣)

وقد ذهب إلى هذا الرأي - أعني كون حسن الأفعال وقبحها عقليين - الحنفية من الفقهاء(٤) ، وينسب إلى الإمام نفسه(٥)، وهو قول الماتريدية(٦)، وهو قول عدة من أئمة المذاهب الثلاث، كأبي علي بن أبي هريرة ، وأبي بكر الشاشي القفال الكبير، وأبي بكر الصيرفي ، والقاضي أبي حامد ، والحليمي من أئمة الشافعية (٧) ، وهـو

---

(١) ذهب الكعبي إلى أن القبيح إنما يقبح لوقوعه بصفته وعينه ٠ انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٣١٠ ، وربما دل هذا الرأي على مذهب خامس غير الأربعة المذكورة ٠ وهو المذهب الذي يجمع بين دلالة ذات الأفعال ، أو دلالة صفة حقيقية فيها على حسنها أو قبيحها٠

(٢) انظر : مختصر المنتهي مع شرح العضد وحواشيه : ج ١ ص ١٩٨ - ٢٠٢ ، بيان المختصر : ج ١ ص ٢٩٠ - ٢٩١ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٤٧ ، وانظر : المحيط بالتكليف : ص ٢٣٩ ، المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثاني : ج ٦ ص ٧٠ بشأن رأي الشيخين ٠

(٣) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٢٣٦ ، شرح الأصول الخمسة : ص ٣٠٩ - ٣١٠ ، المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثاني : ج ٦ ص ٥٢ ، ص ٧٠ وما بعدها، ص ٧٧ وما بعدها٠

(٤) انظر : تيسير التحرير : ج ٢ ص ١٥٠ - ١٥١ ، كشف الأسرار : ج ٤ ص وما بعدها ، التوضيح لمتن التنقيح ضمن شرح التلويح : ج ١ ص ١٨٩ وما بعدها ، البحر المحيط : ج١ ص ١٤١-١٤٢، سلم الوصول لشرح نهاية السول بحاشية نهاية السول: ج ١ ص ٨٣ - ٨٦ ، ص ٢٥٨ - ٢٥٩ ٠

(٥) انظر : الرد على المنطقيين : ص ٤٢٠ ، تيسير التحرير : ج ٢ ص ١٥١ ، إشارات المرام : ص ٧٥ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٤٢ ٠

(٦) انظر : إشارات المرام : ص ٧٥ - ٧٦ ، ص ٧٨ وما بعدها٠

(٧) انظر : البحر المحيط : ج ١ ص ١٣٨، الرد على المنطقيين : ص ٤٢١ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٤٢ ٠

اختيار بعض متأخريهم ، كالزركشي(١)٠ وكأبي الحسن التميمي ، وأبي الخطاب الكلوذاني(٢) ، وتقي الدين ابن تيمية ، وشمس الدين ابن القيم ، من الحنابلة(٣)٠

كما ذهب إليه بعض كبار متكلمي الأشاعرة ، كالرازي في آواخر كتبه ، غير أنه خصهما بأفعال العباد ، دون أفعال الباري ، جل وعلا(٤)٠

والذي يبدو لي - والله أعلم - أن الحنفية، وابن تيمية، ومعه ابن القيم ، يذهبون في مسألة جهة إدراك الحسن والقبح العقليين فيما إدراكه بالعقل مذهب الجبائيين ، ومتأخري المعتزلة ، كالقاضي عبد الجبار ، وهو كونها تدرك بالوجوه والاعتبارات ، لا بذاتها ولا بصفة ذاتية ٠

أما مذهب ابن تيمية فيدل عليه قوله :« من الناس من يظن أن الحسن والقبح صفة لازمة للموصوف ، وأن معنى كون الحسن صفة ذاتية له ، هذا معناه ، وليس الأمر كذلك ، بل قد يكون الشيء حسنا في حال قبيحا في حال ، كما يكون نافعا ومحبوبا في حال ، وضارا وبغيضا في حال ، والحسن والقبح يرجع إلى هذا، وكذلك يكون حسنا في حال، وسيئا في حال، باعتبار تغير الصفات»(٥)٠

---

(١) انظر : البحر المحيط : ج ١ ص ١٤٦ ٠

(٢) انظر : التمهيد في أصول الفقه : ج ٤ ص ٢٨٧ - ٢٨٨ ٠

(٣) انظر : شرح الكوكب المنير : ج ١ ص ٣٠٢ ، الرد على المنطقيين : ص ٤٢٠ ، منهاج السنة النبوية : ج ١ ص ٤٤٩ ٠

وانظر رأي ابن تيمية في : الرد على المنطقيين : ص ٤٢٠ وما بعدها، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٣١ - ٤٣٦ ، منهاج السنة : ج ١ ص ٤٤٩ - ٤٥٠ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٨ ص ٤٩٣ ٠

وانظر رأي ابن القيم في : مدارج السالكين : ج ١ ص ٢٥٣ - ٢٥٤ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٢٤ وما بعدها٠

(٤) انظر : معالم أصول الدين : ص ٩٢ - ٩٤ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٢٨٩ وما بعدها٠

(٥) انظر : الرد على المنطقيين : ص ٤٢٢ ٠

وابن القيم له كلام قريب من كلام شيخه ، حيث قال :« إن كون الفعل حسنا أو قبيحا لذاته أو لصفة، لم يعن به أن ذلك يقوم بحقيقة لاينفك عنها بحال ٠٠٠، وإنما نعني بكونه حسنا، أو قبيحا لذاته ، أو لصفته، أنه في نفسه منشأ للمصلحة والمفسدة ، وترتبهما عليه كترتب المسببات على أسبابها المقتضية لها ، وهذا كترتب الري على الشرب ، والشبع على الأكل ، وترتب منافع الأغذية والأدوية ومضارها ٠٠٠٠ ، فإن ترتب آثارها عليها ترتب المعلولات والمسببات على عللها وأسبابها ، ومع ذلك فإنها تختلف باختلاف الأزمان والأحوال ، والأماكن ، والمحل القابل ، ووجود المعارض ٠٠٠»(١)

أما الحنفية فقد أبان صدر الشريعة أن المراد من حسن الأفعال وقبحها لذاتها عندهم، أن الأفعال من الأعراض النسبية ، والأعراض النسبية تتقوم بالنسب والإضافات ، فالإضافات المختلفة فصول مقومة لها ، فقولهم على سبيل المثال : شكر المنعم حسن لذاته ، معناه : أن الشكر المضاف إلى المنعم حسن ، لا أن ذات الشكر من غير إضافة حسن ٠ فلا يرد على هذا التوجيه للحسن أو القبح لذاته ، اعتراض الاشعرية، ونفاة الحسن والقبح العقليين ، بأنها لو حسنت أو قبحت لذاتها ، لما اختلفا بحسب الاعتبار والإضافة (٢)

والسعد رغم مخالفته لصدر الشريعة في مسألة الحسن والقبح، وميله إلى مذهب الأشاعرة ، إلا أنه لم يعترض على جوابه السابق ، بل أورده في صورة المقر له ، حيث قال في تقرير الجواب : «إن الحَسَن أو القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الإضافات هو المجموع المركب من الفعل والإضافة ، فالفعل جنس والإضافات فصول مُقَوِّمة لأنواعه ، والحسن أو القبيح لذاته هو الأنواع ، لا الجنس نفسه »(٣)٠

وجواب صدر الشريعة هذا - وإن لم يكن حدا للحَسَن والقبيح بالذاتيات اللازمة

---

(١) انظر : مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٢٨ ، ص ٦٤ - ٦٥ ٠

(٢) انظر : التوضيح لمتن التنقيح ضمن شرح التلويح : ج ١ ، ص ١٩٢ ، وانظر : تيسير التحرير : ج ٢ ص ١٥٤ - ١٥٥ ٠

(٣) انظر : شرح التلويح : ج ١ ص ١٩٢ ٠

الغير مفارقة - صحيح ، لايمنع من إدراك الحُسن والقبح عقلا ، لأن حَدّ الأمور النسبية أو التي فيها جهات نسبية إضافية ، يكون بذكر تلك القيود الاعتبارية الإضافية · وإلا لما صح في الذهن حقيقة عقلية ، إذ غالب العلوم والمعارف من هذا القبيل · فصح بذا كون الحُسن والقبح ذاتيين بهذا التوجيه ·

وبهذا الجواب يمكن توجيه كلام الإمامين ، ابن تيمية ، وابن القيم ، كما سبق ·

وقال الشيخ محمد نجيب المطيعي الحنفي في بيان معنى الحُسن والقبح الذاتي عند الحنفية :« قد يُسَمّي الحُسن والقبح عندهم ذاتيا، نسبة إلى الذات ، لأنه قد يكون لذات الفعل،أو لصفة من صفاتها ، أو لجهة من جهاتها ، أو لأنه لما لم يكن بجعل الشارع وخطابه نسب إلى الذات ، وعلى كل حال فليس معنى كون الحُسن والقبح ذاتيا أنه يلازم الذات ، ولا يتبدل ، بل قد يتبدل بأن يَعترض على الحَسن مايجعله قبيحا وبالعكس »(١)

غير أنه لابد هنا من الإشارة إلى بعض الفوارق بين مذهب المعتزلة ، والحنفية، وابن تيمية · فإنها وإن اشتركت في كون حسن الأفعال وقبحها يدركان بمدارك العقول، إلا أن بينها فوارق جوهرية ·

وههنا خمسة أمور تتضمنها مسألة الحسن والقبح العقليين : أحدها : ثبوت أصل حسن وقبح الأفعال بالعقل · ثانيها : طرد هذا الحكم في جميع أفعال العباد الاختيارية · ثالثها : طردها في أفعال الله تعالى · رابعها : تكليف العقل بما ثبت حسنه وقبحه به ، وجعل الوجوب في الحَسن ، والحرمة في القبيح هو حكم الله تعالى· خامسها : ترتب الثواب والعقاب عند الله، تعالى، عليها ·

فالأمر الأول متفق عليه بين المذاهب الثلاثة ، بلا خلاف ، كما هو معلوم ،

---

(١) انظر : سلم الوصول بحاشية نهاية السول : ج ١ ص ٨٣ ·

والثاني قول المعتزلة ، والحنفية (١) وخالف فيه ابن تيمية ، حيث ذهب إلى إثبات الحُسن والقبح العقليين لبعض الأفعال، دون بعض، وأن الحسن والقبح قد يثبتان بمجرد نص الشارع ، فيكتسب الفعل صفة الحسن والقبح به، فإذا أمر الشارع بشيء صار حسنا ، وإذا نهى عن شيء صار قبيحا، وهذا كالأمر بكثير من العبادات غير معقولة المعنى ، والنهي عن مثيلاتها٠

وكما إذا جاء خطاب الشارع امتحانا للعبد ، هل يطيعه أم يعصيه ، كما أمر، سبحانه وتعالى، سيدنا إبراهيم ، عليه السلام ، بذبح ابنه ٠

فالحكمة في هذين الأمرين من نفس الأمر ، لا من نفس المأمور به(٢)

والثالث اتفق عليه الجميع ، لكن اختلفت أنظارهم فيه ، فالمعتزلة شبهوا أفعاله، تعالى، بأفعالنا ، فقضوا بأن ما حَسُنَ منا حَسُنَ منه،تعالى ، وما قَبُحَ منا قَبُحَ منه، تعالى(٣)، فلذلك أوجبوا عليه أشياء ، كالإثابة، واللطف ، والأصلح ، والعوض ، والوعد والوعيد ، وقَبَّحوا أضدادها في حقه، تعالى ، فلذلك قضوا بعدم اختياره، تعالى، فعل القبيح وترك الواجب، إذ لو فعل لاستحق الذم (٤)٠

---

(١) انظر : البحر المحيط : ج ١ ص ١٤١ - ١٤٢ ، تيسير التحرير : ج ٢ ص ١٥١ ، التوضيح لمتن التنقيح مع شرح التلويح : ج ١ ص ١٩٠ وما بعدها٠

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٣٥ - ٤٣٦ ، وانظر : مجموعة الرسائل والمسائل: ج ٤ ص ١٨٣ ٠

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة : ص ٣٠٢ - ٣٠٣ ، المحيط بالتكليف : ص ٢٤٣ - ٢٤٤، قاعدة في المعجزات والكرامات ضمن مجموعة الرسائل والمسائل : ج ٤ ص ١٨٢، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٩١ - ٩٢ ، منهاج السنة : ج ١ ص ٤٤٧ - ٤٤٨ ، ص ٤٥٤ ٠

(٤) انظر : المحيط بالتكليف : ص ٢٤٣ - ٢٤٤ ، المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثاني: ج ٦ ص ٣ ، ص ١٢٧ وما بعدها ، ص ١٧٧ وما بعدها ٠ المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٦ - ١٥٧ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٣ ٠

والحنفية وابن تيمية قالوا بتنزه الحق ، جل وعلا ، عن القبيح، وأنه تعالى لايفعله لاتصافه، تعالى، بمطلق الكمالات من العدل والإحسان ، مع أنه، تعالى، لو فعل ذلك لكان حسنا منه تعالى ، لأن جميع أفعاله لاتخلوا عن حكمة ومصلحة، فليس تعالى بعاجز عن فعلها ، ولا يلحقه الذم ، تعالى ، فيما لو فعلها · فأفعاله كلها حسنة ، ولايجب عليه شيء في حق العباد مما قال به المعتزلة · فليس ما ثبت حسنه من أفعالنا ، وجب حسنه في فعله، تعالى ، ولا ما قبح من أفعالنا وجب قبحه في فعله، تعالى ، فلا يجب عليه ترك القبيح ، ولا فعل الواجب ، بالمعنى المذكور في أفعالنا ·

غير أن امتناع القبيح في حقه، تعالى، عند أكثر الحنفية ، يفسر بالمحال في حقه، تعالى أي لايوصف، تعالى، بالقدرة على الظلم والسفه والكذب ، لأن المحال لايدخل تحت القدرة (١) كما هو عند الأشاعرة ، وعند ابن تيمية يفسر بترك الرب ، جل وعلا ، له مع القدرة عليه ، وطريق امتناع فعل القبيح منه، تعالى، عنده السمع، بمعنى أنه تعالى قادر عليه عقلا ، لكن لايفعله لإخباره تعالى بتركه (٢)، بخلاف ماهو عند الحنفية ، إذ المانع عندهم عقلي بحكم العادة ، هذا في أفعاله هو، تعالى ، المضافة إليه على سبيل الوصفية ، أما خلقه، تعالى، للقبيح من أفعال عباده الاختيارية ، فهذا مما يفترق به الحنفية وابن تيمية عن مذهب المعتزلة بصورة جلية

والرابع قال به المعتزلة، وابن تيمية، وفريق من الحنفية ، وفريق منهم، كالماتريدي وعامة مشايخ سمرقند، في بعض الأفعال ، كوجوب الإيمان بالله وتعظيمه ، وقبح الكفر ونسبة الشنيع إليه تعالى، كالعبث، والسفه، والكذب ، وهذا معنى شكر المنعم عندهم ·

وفريق آخر من الحنفية ، كأئمة بخارى ذهبوا إلى عدم تكليف العقل بشئ يدل

---

(١) انظر مذهب الحنفية في : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي : ج ٢ ص ٦٦١، وما بعدها ، المسايرة : ص ٩٨ - ١٠٠ ، ص ١١٥ ، تيسير التحرير : ج ٢ ص ١٦٤ - ١٦٥ ·

(٢) انظر مذهب ابن تيمية في : منهاج السنة : ج ١ ص ٤٤٩ - ٤٥٤ ، ص ٤٦٦ - ٤٦٨ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٨ ص ٢٢ - ٢٣ ·

على حكم الله تعالى(١)٠

أما ابن تيمية فهذا نصه :

قال : «الفقهاء وجمهور المسلمين يقولون : الله حرم المحرمات فحرمت وأوجبت الواجبات فوجبت ، فمعناه شيئان : إيجاب وتحريم ، وذلك كلام الله وخطابه ٠ والثاني : وجوب وحرمة : وذلك صفة للفعل ٠ والله تعالى عليم حكيم ، علم بما تتضمنه الأحكام من المصالح العباد ومفاسدهم ، وهو أثبت حكم الفعل ، وأما صفته فقد تكون ثابتة بدون الخطاب »(٢)٠

ونقل عنه ابن النجار أن العقل يحسن ويقبح ويوجب ويحرم(٣)٠ كما نقل عن تلميذه ابن قاضي الجبل قوله :«قال شيخنا - يعني الشيخ تقي الدين - وغيره : الحسن والقبح ثابتان ، والإيجاب والتحريم بالخطاب ، والتعذيب متوقف على الإرسال»(٤)٠

وهذا النص لايعارض ما ذكرت من مذهب ابن تيمية ، لأن مراده من الإيجاب والتحريم هو نص الشارع وكلامه ، لا صفة الفعل من الوجوب والحرمة ، كما أفهمه نصه السابق ٠

والخامس قال به المعتزلة وبعض الحنفية ، وهم المتقدم ذكرهم ممن قالوا بوجوب بعض الأفعال في حق العبد لحسنها، وحرمة بعضها في حقه لقبحها ، كالإيمان بالله، تعالى، فهو واجب عندهم ، وحرمة نسبة السفه والعبث والكذب إليه، تعالى ٠

---

(١) انظر رأي الحنفية في : تيسير التحرير: ج ٢ ص ١٥٠ - ١٥٢ ، كشف الأسرار : ج ٤ ص ٣٣٤ - ٣٣٦ ، التوضيح لمتن التنقيح ضمن شرح التلويح : ج ١ ص ١٨٩، البحر المحيط : ج ١ ص ١٣٨ ، سلم الوصول بحاشية نهاية السول : ج ١ ص ٨٥ ، ص ٢٥٩ ، المسايرة : ص ٩٤ - ١٠٠ ٠

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٣٤ ٠

(٣) انظر : شرح الكوكب المنير : ج ١ ص ٣٠٢ ٠

(٤) المرجع السابق : ج ١ ص ٣٠٢ ٠

فالمخل بها مذموم ومستحق للعقاب في حكم الشرع ، والآتي بها ممدوح مثاب في حكم الشرع ، عندهم ، وإن لم يرد سمع وخطاب تكليفي (١)٠

أما ابن تيمية فلا يوجب العقاب عند الله، تعالى، على ارتكاب ماهو قبيح عقلا، رغم قبحه وذمه في مجاري العقول ، بل لايكون العقاب إلا بعد بلوغ الرسالة ، كما قال تعالى :﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾(٢)(٣)٠

وهذا لايعني أن ابن تيمية لايرى ترتب الثواب والعقاب الشرعيين ، أي المعلومين في حكم الله، تعالى ، المترتبين على ماهو حسن وقبيح في مجاري العقل ، بل هو يرى ذلك لكونه رد الحُسن والقبح الشرعيين إلى الملائم والمنافر في مجاري العقول ٠

قال ابن النجار : قال ابن قاضي الجبل : « رد - يعني ابن تيمية - الحُسْن والقبح الشرعيين إلى الملاءمة والمنافرة ، لأن الحُسن الشرعي يتضمن المدح والثواب الملائمين ، والقبح الشرعي يتضمن الذم والعقاب المنافرين»(٤)٠

وسيأتي كلام ابن تيمية ومناقشته عند نقد كلام السعد ٠

* والآن ، وبعد هذه المقدمة الوجيزة في آراء المتكلمين في هذه المسألة أشرع بعون الله، تعالى، في نقد مذهب السعد وأدلته ٠

في البداية نرى السعد قد جعل للحسن والقبح ثلاث إطلاقات ، وجعل حُسن وقبح المعنيين الأولين عقليا ، بمعنى أن العقل يدرك حُسن وقبح الفعل الذي هو صفة

---

(١) انظر : التوضيح لمتن التنقيح: ج ١ ص ١٨٩ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٣ ٠

(٢) سورة الإسراء ، الآية ١٥ ٠

(٣) انظر : درء تعارض العقل والنقل : ج ص ٤٩٣ ، مجموع الفتاوي : ج ٨ ص ٤٣٤ - ٤٣٥ ، وهذا رأي ابن القيم ، أيضا ، انظر : مدارج السالكين : ج ١ ص ٢٥٤، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٣٩ ٠

(٤) انظر: شرح الكوكب المنير : ج ١ ص ٣٠٢ ، وانظر : رسالة في الاحتجاج بالقدر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ٢ ص ١٠٣ - ١٠٤ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٨ ص ٢٢ ٠

كمال ونقص ، ويدرك حسن وقبح الفعل الموافق للغرض والمنافر له ، سواء ورد الشرع أم لا٠ بخلاف المعنى الثالث ، والذي هو ما استحق فاعله المدح والثواب ، والذم والعقاب ، عاجلا وآجلا في حكم الله تعالى ، فإن هذا يدرك بالسمع على رأي السعد ، ورأي الأشاعرة ، كما تقدم مذهبهم ٠

وقد جعل السعد هذا الأخير هو موضع النزاع بين الأشاعرة النافين لحكم العقل ، والمعتزلة ، ومن معهم ، المثبتين له ٠

والكلام في هذا التقسيم من جهتين : الأولى : من جهة القائل بهذا التقسيم والثاني : من جهة صحته واطراده ٠

أما فيما يخص المسألة الأولى فلم أعثر على هذه القسمة عند أحد من الأئمة قبل الإمام الرازي(١)، وعنه أخذ مَن بعده، من المتكلمين والأصوليين هذه القسمة ، فيما يبدو ٠

لكن القسم الثاني الذي أشار إليه السعد ، وهو ما وافق الغرض ونافره نص عليه من هو قبل الرازي ، فإنا نجد الإشارة إلى هذا القسم عند إمام الحرمين ، حيث أجاب عن اعتراض المعتزلة بأن العقلاء يستحسنون الإحسان وإنقاذ الغرقى ، وتخليص الهلكى ، ويستقبحون الظلم، والعدوان ، وإن لم يحضر لهم سمع ٠ فأجاب بأنا لاننكر ميل الطباع إلى اللذات ، ونفورها عن الآلام ، والذي استشهدوا به من هذا القبيل ، وإنما الكلام فيما يحسن في حكم الله، وفيما يقبح فيه(٢)٠

وقال ، أيضا ،: «لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة، على تفاصيل فيها ، وجحد هذا خروج عن المعقول ، ولكن ذلك في حق الآدميين ، والكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى»(٣)٠

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٦ ، المحصل : ص ٢٩٣ ، المحصول، القسم الأول : ج ١ ص ١٥٩ ٠

(٢) انظر الإرشاد : ص ٢٦٥ ٠

(٣) البرهان : ج ١ ص ٩١ ٠

كما نجد هذا القسم عند الإمام الغزالي(١)، والشهرستاني (٢)٠

أما القسم الأول ، وهو كون الفعل صفة كمال ونقص ، فقد ذكر الإمام ابن تيمية أن الذي أدرجه ضمن معاني الحسن والقبح ، الرازي ، أخذا من الفلاسفة ، وإلا فليس له ذكر عند عامة متقدمي المتكلمين ٠

قال ابن تيمية :« ومن الناس من أثبت قسما ثالثا للحسن والقبح ، وادعى الاتفاق عليه ، وهو كون الفعل صفة كمال ، أو صفة نقص ، وهذا القسم لم يذكره عامة المتقدمين ، المتكلمين في هذه المسألة ، ولكن ذكره بعض المتأخرين، كالرازي ، وأخذه عن الفلاسفة»(٣)٠

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الرازي أول من قال بهذا القسم ، استنادا إلى عدم عثوره عليه عند أحد من الأشاعرة السابقين ، وأن ابن تيمية كان يميل إلى هذا الاعتقاد ، أيضا ، استنادا إلى نصه السابق(٤)٠

وهذه قضية لايمكن الجزم بها، ذلك أن نص شيخ الاسلام لايفيد كون الرازي هو المبدع لهذا القسم ، بل فيه مايؤكد على أن هذه القضية كانت عند غيره ، وهم الفلاسفة ، وعنهم أخذها ٠ ويؤيد كلام ابن تيمية أن الشهرستاني وهو متقدم على الرازي، ومعدود في المتكلمين ، قد أشار إلى مضمون هذا القسم ، عند عرضه مذهب الفلاسفة في الحسن والقبح ، مسلما لهم إدراك العقل لحسن العلم، لأنه خير محمود ومطلوب، وقبح الجهل، لكونه شرا مذموما غير مطلوب (٥)، ومعلوم أن الخير كمال، والشـــر نقص عند الفلاســـفة، لذا فمرادهم من خيرية العلم كونه صفة كمال،،

---

(١) انظر : الاقتصاد : ص ١٠٣ - ١٠٤ ٠

(٢) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٧٣ ، ص ٣٧٩ ٠

(٣) رسالة في الاحتجاج بالقدر ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ١ ص ١٠٤ ، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٣١٠ ، وانظر : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية : ص ٥١٥ ٠

(٤) انظر : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية : ص ٥١٥ ٠

(٥) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٧٥ ٠

وشرية الجهل كونه صفة نقص(١)· بل إن الشهرستاني نفسه ذهب إلى إدراك العقل للحسن والقبح، فيما هو محمود ومذموم لنفسه وجنسه ، كالعلم والجهل، وذلك عند دفعه لبعض أدلة المعتزلة ، حيث قال :«وأما ما قَدَّره - أي المعتزلة - من تنازع المتنازعين في مسألة عقلية ، فذلك لعمري من مستحسنات العقول، من حيث أن أحدهما علم ، والثاني جهل ، لا من حيث أن أحدهما مكتسب له ، مستوجب على كسبه ثوابا على الله تعالى ··· والعلم محمود لنفسه وجنسه ، ··· والجهل مذموم لجنسه ونفسه»(٢)·

وهذا يدل على أن الرازي مسبوق بالعلم بهذا القسم ·

بل قد نسب بعض الأئمة، كصدر الشريعة، القول بهذا القسم إلى الإمام أبي الحسن الأشعري نفسه، حيث قال : «إن الاشعري يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان » (٣) ثم أخذ يبين وجه تناقض كلام الأشعري هذا. والسعد ، رحمه الله تعالى ، مع جلالته وإمامته ، لم يعترض على هذه النسبة ·

ثم إن نص الإمام الجويني السابق يدل على صحة ثبوت هذا القسم عندهم، وإن لم يبلغنا نص عنهم فيه · ذلك أن مَن يثبت حسن وقبح الفعل الموافق والمنافر للغرض عقلا ، فمن باب أولى أن يثبت حسن وقبح الفعل الذي هو صفة كمال، ونقص عقلا، كالعلم والجهل· وليست هذه الأولوية من قبيل أن مالائم الغرض فيه صفة كمال وما نافره فيه صفة نقص ، فيعود القسمان إلى قسم واحد، كما فهم بعض الباحثين ، وذلك عند اعتراضه على نص ابن تيمية السابق، والذي أفاد سبق الرازى إليه، أخذا عن الفلاسفة، فساق الباحث كلام الجويني السابق ذكره، معقبا عليه بقوله :«وهل يتصور من العقل حمل صاحبه على اجتناب المهالك، والإقبال على المنافع، من غير أن يدرك فيها صفة نقص، أو صفة كمال، فكيف يكون قسما ابتدعه الفخر،

---

(١) انظر : النجاة : ص ٢٨٤ ·

(٢) نهاية الأقدام : ص ٣٨٠ بتصرف ·

(٣) التوضيح لمتن التنقيح : ج ١ ص ١٨٩ ·

وعبارة امام الحرمين - وهو سابق له - ظاهرة في إفادته»(١)٠

والصواب أن القسمين مختلفان ، وإلا لما مَيَّز الرازي نفسه بينهما ، والحق أن بينهما عموم وخصوص مطلق، فكل صفة كمال، أو نقص، فهو يوافق الغرض أو ينافره، وليس العكس ٠ على أن صفة الكمال والنقص التي أوردها الرازي ، ومَثَّل لهما بالعلم والجهل ، حُسْنُها وقُبْحُها صفات ذاتية فيها ، فالعلم من حيث هو علم كمال وحَسَن، والجهل من حيث هو جهل ، نقص وقبيح ، بخلاف ما وافق الغرض ونافره ، كإنقاذ الهلكى والغرقى ، وغير ذلك ، فإن حسنها وقبحها بالإضافات والاعتبارات ، لا بالذات ٠

فلا يلزم من إثبات الفعل الموافق للغرض والمنافر له ، إثبات صفة الكمال والنقص ، والعكس صحيح ، كما سيأتي تحريره ، إن شاء الله، تعالى، في الجزئية الآتية .

فالذي يظهر أن هذا القسم ، وهو صفة الكمال والنقص كان معلوما لدى المتكلمين السابقين على الفخر ، كما هو معلوم عند الفلاسفة بالتأكيد ٠ غير أن الذي يمكن الجزم به هو جمع تلك الأقسام تحت مورد واحد ، وتحرير موضع النزاع فيها، ولعل الرازي هو الذي سبق غيره إليها ٠ فيمكن القول أن الرازي استفاذ هذه الأقسام الثلاثة عمن قبله ، وصاغها مجتمعة بأسلوبه ، وحرر موضع النزاع ٠

أما الأمر الثاني، وهو صحة هذا التقسيم ، وأعني به هل هذه الأقسام منفصلة عن بعضها، لا ارتباط بينها ولا لوازم ، ليصح الاختلاف على مورد النزاع ، أم أنها على خلاف ذلك ؟٠

الحقيقة أنا إذا استثنينا المدح والذم، الثواب والعقاب ، سواء العاجلين أو الآجلين في حكم الله، تعالى ، كما في القسم الثالث، وأبقينا المدح والذم والثواب والعقاب العقليين ، وجدنا الاقسام الثلاثة متلازمة ، وبينها ترابط وثيق ٠

أما التلازم بين الموافق للغرض والمنافر، وبين صفة الكمال والنقص ، فلأن موافقة الغرض ومنافرته يعبر عنه بما يشتمل على المصلحة والمفسدة ، كما يعبر عنه

---

(١) انظر : حاشية د٠ طه جابر العلواني على المحصول ، القسم الأول : ج ١ ص ١٦٠ ٠

بملائمة الفعل للطبع ومنافرته له(١)، وبفرض أي تعريف منها ، فالحسن والقبح فيها يكون بمعنى اللذة والألم ، والحب والكراهية ، ذلك أن ماوافق الغرض والمصلحة ولائم الطبع يكون لذيذا محبوبا ، وما خالف الغرض ، واشتمل على المفسدة ، ونافر الطبع يكون مؤلما كريها ، غير مرغوب فيه · وكذلك الحال في ماهو صفة كمال ونقص ، فإنه يعود إلى اللذة والحب ، والألم والكراهية · فإن النفس تلتذ بما هو كمال لها وتحبه ، وتتألم بما هو نقص فيها، وتكرهه ، فدل هذا على عود الكمال والنقص إلى الملائم والمنافر(٢)·

وأما التلازم بين صفة الكمال والنقص ، وبين المدح والذم ، فلأن العقول تتفق على مدح الفعل المتصف بالكمال ، وذم الفعل المتصف بالنقص ، فكل كامل محمود، وكل ناقص مذموم ، وكلما ازداد الكمال ازدادت العقول في مدحه والثناء عليه ، وكلما ازداد نقصانا ازدادت العقول في ذمه والحط عليه ·

قال ابن القيم :«أما المدح والذم فترتبه على النقصان والكمال ، والمتصف به ، وذمهم لمؤثر النقص والمتصف به أمر عقلي فطري ، إنكاره يزاحم المكابرة»(٣)·

ولأجل ظهور الملازمة بين صفة الكمال والمدح استشكل ابن حفيد السعد التفريق بينهما ، كل في قسم على حدة ، حيث قال :«إن الفرق بين صفة الكمال وبين كون الفعل متعلق المدح غير ظاهر ، إلا أن يقال المدح على لسان الشرع آجلا وعاجلا»(٤) فهذا يدل على أن صفة الكمال ممدوحة في مجارى العقول · ويشترك معه في الحكم ماوافق الغرض ، فهو أيضا ممدوح ، لكونه محبوبا ملتذا به، كما تقدم . لذا فإن الجملة الاستثنائة التي ذكرها وهي قوله :«إلا أن يقال ··· الخ» تبطل هذا القسم - أعنى صفة الكمال - إذ سيكون مآل حسنه ، وهو المدح الذي فيه ، شرعياً لاعقلياً،

---

(١) انظر : كشاف اصطلاحات الفنون - طبعة خياط : ج ١ ص ٣٨٤ ·

(٢) انظر : رسالة في الاحتجاج بالقدر ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ٢ ص ١٠٤ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٤٤ ·

(٣) مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٤٤ ·

(٤) الدر النضيد ص ١٥٨ ·

فلم يعد لذكره فائدة ، ويشترك معه ، أيضا، ما وافق الغرض ، مع أنه ترك التنصيص عليه ، مع كونهما يشتركان في المدح واللذة والحبية ·

أما التلازم بين ماوافق الغرض ونافره، وبين المدح والذم ، فظاهر ، لأنا بعد أن أدركنا التلازم بين ماوافق الغرض ونافره وبين صفة الكمال والنقص ، وأن مرجعهما إلى اللذة والألم ، والمحبة والبغض ، علمنا أن ماوافق الغرض إنما حسن عقلا لكونه ملتذا به محبوبا ، فيتعلق به المدح ، وما خالف الغرض ونافره ، انما قبح عقلا لكونه مكروها ، مؤلما ، فيتعلق به الذم ·

والسعد نفسه لم ينكر هذا التلازم ، بل أثبته ، عند رده على أحد أدلة المعتزلة، وهو استدلالهم بأن حُسن مثل العدل والإحسان ، وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء ، حتى الذين لايتدينون بدين ، ولا يقولون بشرع · فأجاب بمنع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ، وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله، تعالى ، واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه ، بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ، ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ، ولا نزاع في ذلك · ثم قال السعد : فبطل اعتراضهم بأنا نعني بالحسن ماليس لفعله مدخل في استحقاق الذم ، وبالقبيح بخلافه · وأما اعتراضهم بأنه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد ، فكذا في الغائب ، قياسا ، فلا يخفى ضعفه ، كيف وغير المتشرع ربما لايقول بالدار الآخرة ، والثواب والعقاب (١)·

وهذا النص أجلى من أن يُفَسَّر بأن السعد، ومعهم الأشاعرة، يرون التلازم بين ما أثبتوا حسنه وقبحه بطريق العقل ، كما في القسمين الأولين ، وبين ترتب المدح والذم والثواب والعقاب ·

فإذا علم من هذا كله أن ماوافق الغرض ونافره ملازم لصفة الكمال والنقص ، وأن كلاهما مستلزم للذة والألم ، والحب والكراهية ، والمدح والذم ، فلا جرم أن المدح

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ - ١٥٢ ·

والذم مستلزم للثواب والعقاب · إذ يقطع العقل بأن طالب العلم الذي يسعى جاهدا في طلب العلم - والعلم صفة كمال - يكون قد أتى بما هو ملتذ به ، محبوب ، موافق للغرض والمصلحة ، فهو بذا ممدوح على فعله ، مثاب عليه في مجاري العقول، وكذا من أعانه وسهل له سبل العلم · وأن من أنقذ غريقا مشرفا على الهلاك - وإنقاذه مما يوافق الغرض والمصلحة ويلائم الطبع - يكون قد فعل ماهو ملتذ به ، محبوب لدى النفوس ، فيستحق بذا المدح والثواب في مجاري العقول ، وكذا كل مَن مَدَّ له يد العون والمساعدة · وينعكس الحكم تماما في حق الجاهل ، الذي أتيحت له سبل تلقي العلم ، فهو يؤثر الجهل ، وكذا الذي يسعى في الإغراق والإهلاك ، فإن هذا مذموم في مجاري العقول ، يستحق العقاب، فدل هذا على التلازم العقلي الواضح بين ماثبت مدحه وذمه عقلا ، والثواب والعقاب · لكن الكلام في ثبوت الثواب والعقاب في مجاري العقول لايلزم منه ، ضرورة التسليم بثبوتهما في حكم الله،تعالى ، اذ لاتلازم بين الأمرين ذلك أن ترتبهما على الفعل ، عند الله، تعالى ، مشروط بالسمع ، فإذا انتفى الشرط، وهو السمع، انتفى المشروط ، وهو الثواب والعقاب ، مع قيام سبب الثواب والعقاب في مجاري العقول ، وهو الفعل · ولذا قال تعالى: ﴿وماكنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾(١)، وإنما خص ، جل وعلا ، العذاب بالذكر، لأن النفوس تترقب العذاب على الفعل القبيح المذموم ، دون أن تخشى ضيم الرب ، جل وعلا، وظلمه لهم في العمل المحمود ·

قال ابن القيم : «إنه لاتلازم بينهما - أي بين اتصاف الفعل بالحسن والقبح وبين ترتب الثواب والعقاب عاجلا وآجلا من الشرع - وأن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة ، كما أنها نافعة وضارة ، والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات، والمشمومات والمرئيات ، ولكن لايترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي ، وقبل ورود الأمر والنهي ، لايكون قبيحا موجبا للعقاب ، مع قبحه في نفسه ، بل هو في غاية القبح ، والله لايعاقب عليها إلا بعد إرسال الرسل ، فالسجود للشيطان، والأوثان ، والكذب، والزنا ، والظلم ، والفواحش، كلها قبيحة في ذاتها ، والعقاب عليها مشروط

---

(١) سورة الاسراء ، الآية ١٥ ·

بالشرع (١)٠

وبذا يعلم أن هذه الأمور ، وهي ، الكمال والنقصان ، والملاءمة والمنافرة، والمدح والذم ، والثواب والعقاب ، مرجعها إلى شيء واحد ، وهو كون الفعل محبوبا ملتذا به ، أو مبغوضا متألما منه ، فيلزم من كونه محبوبا ملتذا به أن يكون كمالا، وأن يستحق عليه المدح والثواب ، ومن كونه مبغوضا مؤلما ، أن يكون نقصا، يستحق به الذم والعقاب ٠

قال ابن القيم : «فظهر أن التزام لوازم هذا التفصيل وإعطائه حقه يرفع النزاع ويعيد المسألة اتفاقية»(٢)٠

لكن ابن تيمية ، رحمه الله تعالى ، سلك مسلكا آخر في تقرير الثواب والعقاب، فقرر الثواب والعقاب الشرعي ترتيبا على القول بإثبات الحُسن والقبح العقليين بمعنى الملائم للغرض ، والمنافر له ، حيث بَيَّنَ أن الملائمة تتضمن حصول المحبوب، المطلوب، المفروح به ، والمنافرة تتضمن حصول المكروه ، المحذور ، المتأذى به، وأن الحسن والقبح الشرعي يعود في حقيقته إلى هذا الأمر ، أي إلى حصول الملائم ، المطلوب ، المحبوب ، وحصول المنافر ، المكروه ، المحذور ٠

فالتحسين الشرعي يتضمن أنَّ الحُسن ما حصل به الحمد والثواب ، والقبح ماحصل به الذم والعقاب، ومعلوم أن الحمد والثواب ملائم للإنسان ، والذم والعقاب منافر للإنسان(٣)٠

ومسلك شيخ الإسلام هذا يدل على ثبوت الثواب والعقاب في حكم الله، تعالى، بحكم العقل ، بمعرفة الملائم والمنافر ، لكونه ردهما - أي الثواب والعقاب إليهما - أي الملائم والمنافر ٠

---

(١) انظر : مدارج السالكين : ج ١ ص ٢٥٤ وانظر : مفتاح دار السعادة، ج ٢ ص ٤٤ - ٤٥ ٠

(٢) انظر : مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٤٥ ٠

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ج٨ ص٢٢، رسالة في الاحتجاج بالقدر ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ٢ ص ١٠٣ - ١٠٤ ، شرح الكوكب المنير : ج ١ ص ٣٠٢

ومع احترامي لرأي شيخ الإسلام ، إلا أني أعتبره قولا ضعيفا ، نعم الخلائق تثبت حسن الملائم ، وترتب عليه المدح والثواب في مجاري عقولهم، وتثبت قبح المنافر، وترتب عليه الذم والعقاب في مجاري عقولهم ، لكن ليس للعقول الجزم بأن هذا هو حكم الله، تعالى فيها، ليقطع بالثواب والعقاب في حكم الله، تعالى ، لأن من يقطع بهذا الأخير أعني ثبوت الثواب والعقاب في حكم الله، تعالى، يقطع بكون الملائم والمنافر هو حكم الله، تعالى، فيه ، وأنى للعقول أن تقطع بشيء قبل ورود الشرع ، ونزول الخطاب التكليفي

وإذا تبين أن السعد يرى تحسين العقول وتقبيحها فيما كان صفة كمال ونقص، وماكان ملائما للغرض ومنافرا له ، ويثبت المدح والذم والثواب والعقاب في مجاري العقول ، قصرت الشقة بينه وبين القائلين بالحسن والقبح العقليين، خاصة وأن أهم الأفعال المتنازع في ثبوت حسنها وقبحها في مدارك العقول ، كحسن العدل ، وقبح الظلم، وحسن الإيمان وشكر المنعم ، وقبح الكفر وذم المنعم ، وحسن الإحسان ، وإنقاذ الهلكى والغرقى ، وقبح الإساءة ، والقتل، والفساد في الأرض ، وكحسن الصدق ، وقبح الكذب ، مندرج ضمن مايلائم الغرض وينافره · بل يكاد يقطع المرء بانتفاء الخلاف بين الفريقين في ثبوت أصل الحسن والقبح والمدح والذم في مدارك العقول ، لولا أن المعتزلة ذهبوا إلى ترتب المدح والذم والثواب والعقاب في حكم الله تعالى ·

قال القرافي :« إنا وافقنا المعتزلة على أن الحسن والقبح بهذين التفسيرين - أي صفة الكمال والنقص ، وما وافق الغرض ونافره - يستقل العقل بإدراكهما، من غير ورود الشرائع ، فيدرك العقل أن الإحسان ملائم ، والإساءة منافرة ، وأن العلم كمال، والجهل نقص · أما كون الفعل يثيب الله عليه ، أو يعاقب ، فهذا أمر لايعلم إلا بالشرع عندنا ، وبالعقل عندهم ، فمن أنقذ غريقا ، ففي فعله أمران : أحدهما كون الطباع السليمة تنشرح له ، وهذا عقلي ، وثانيهما أن الله، تعالى، يثيبه على ذلك ، وهذا محل النزاع ، وكذلك من غَرَّق إنسانا ظلما ، فيه أمران : أحدهما كونه يتألم منه الطبع السليم ، وهذا عقلي ، وثانيهما كونه يعاقبه الله، تعالى، عليه ، وهذا محل النزاع »(١)·

---

(١) انظر : شرح تنقيح الفصول : ص ٨٩ ·

وعلى هذا فالأدلة التي ساقها إنما ساقها لدفع هذا الرأي الأخير الذي ذهب إليه المعتزلة ، لأن بنفيه ينتفي الحكم الشرعي ، وبثبوته - أي بثبوت المدح والذم والثواب والعقاب في حكم الله، تعالى، عاجلا وآجلا ، يثبت كون الحسن والقبح اللذين ارتآهما العقل شرعيين ، لا عقليين ، مع عدم ورود الشرع ٠

لكن هذا لايمنع من مناقشة أدلة السعد للنظر في مأخذها، وصحتها، ودلالتها على المطلوب ٠

* نقد أدلة السعد :-

نقد الدليل الأول : -

هذا الدليل نجده عند بعض الأئمة (١) ، ومثل هذه الآية في الاحتجاج قوله تعالى : ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾(٢)، وقوله تعالى :﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى﴾(٣)(٤)، وقوله تعالى : ﴿ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم ، وأهلها غافلون﴾(٥)، وقوله تعالى : ﴿كلما أُلقِي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا﴾(٦) ، فلم يسألوهم عن مخالفتهم للعقل ، بل للنذر ، وبذلك دخلوا النار(٧)٠

والاستدلال بهذه الآية ، ومثيلاتها مبني على التلازم بين فعل القبيح العقلي

---

(١) انظر : التفسير الكبير : ج ٢٠ ص ١٧٣ ، مختصر المنتهى مع شرح العضد:ج ١ ص ٢٠٩ ، ص ٢١١ ، نهاية السول : ج ١ ص ٢٦٦ وما بعدها ، الاحكام للآمدي: ج ١ ص ١٣٠ - ١٣١ ٠

(٢) سورة النساء ، الآية ١٦٥ ٠

(٣) سورة طه ، الآية ١٣٤ ٠

(٤) انظر : التفسير الكبير : ج ٢٠ ص ١٧٣ ٠

(٥) سورة الأنعام ، الآية ١٣١ ٠

(٦) سورة الملك ، الآية ٨ ، ٩ ٠

(٧) انظر : مدارج السالكين : ج ١ ص ٢٥٥ ٠

وبين حصول العقاب الإلهي وعدمه ، فيلزم من ارتكاب القبيح، أو ترك الواجب ، وجوب العقاب ، فالعقاب لازم ، فمتى انتفى اللازم انتفى الملزوم ، وهو الحسن والقبح العقليين ، والآية قد دلت على انتفاء اللازم ، فينتفي بمفهومها الملزوم ٠

وهذا الدليل ينتهض على جميع فرق المعتزلة ، سواء القائلين بحسن وقبح الفعل لذاته ، أو لصفة ذاتية ، أو لصفات اعتبارية ، هي وجوه وإضافات ، كالجبائية ٠

والحق أن هذا الاستدلال ضعيف ، ولايفيد انتفاء الحسن والقبح العقليين، غاية ما في الأمر أن الآية تفيد التلازم بين انتفاء العقاب ، وانتفاء الإرسال ، والإنذار ، فمتى ما انتفى إرسال الرسل انتفى العقاب الإلهي ، وإرسال الرسل لازم العقاب ، فمتى ما انتفى اللازم ، انتفى الملزوم ٠

فليس في الآية إلا مايدل على أنه، سبحانه وتعالى، لايعاقب على الذنوب والسيئات التي وقعت من العباد قبل إرسال الرسل ، فليس فيها نفي حسن وقبح الأفعال، عقلا ، بل على العكس مفهومها يدل على ثبوت الحسن والقبح العقليين ، إذ لولا ثبوتهما في العقل وفي الخارج ، لما كان لانتفاء العذاب والمؤاخذة معنى(١)

والحق أن هذا الدليل إلزامي على المعتزلة القائلين بمنع العفو ، وإلا فإن مجرد القول بالوجوب التكليفي، أخذا بالحسن والقبح العقليين، لايستلزم القول بالتعذيب قبل البعثة ، لجواز العفو ٠

وهذا بتصريح السعد نفسه ، وشيخه العضد(٢)٠

فثبت أن هذا الدليل تستمر دلالته على المعتزلة القائلين بمنع العفو٠

أما القائلون بجواز العفو ، بل بتحققه ، بمقتضى الآية ، كما هو المذهب الحق، فلا يلزم عليه - أي بتحقق العفو - انتفاء الحسن والقبح العقليين.

على أن فريقا من المنتسبين إلى السنة، كأبي منصور الماتريدي ومتبعيه فَسَّروا

---

(١) انظر : مدارج السالكين : ج ١ ص ٢٥٥ - ٢٥٦ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٣٩ - ٤٠ ٠

(٢) انظر : شرح مختصر المنتهى مع حاشية السعد : ج ١ ص ٢١١ ٠ وانظر : روح المعاني: ج ١٥ ص ٣٧ ٠

العذاب المنفي في الآية دون إرسال الرسل، بعذاب الاستئصال في الدنيا(١)٠

نقد الدليل الثاني :- هذا الدليل عمدة الأشاعرة (٢)، فقد أولوه عناية خاصة، ولعل أول من اتخذه دليلا على نفي الحسن والقبح العقليين الرزاي ، وإنما كان هو العمدة ، لأنه ينتهض على جميع فرق المعتزلة ، سواء القائلين بالحسن والقبح لذات الفعل نفسه ، أو لصفة ذاتية ، أو للوجوه والاعتبارات، كما عليه الجبائية ، وإن نازع بعض الأشاعرة في انتهاضه على الجبائية ٠

وقد صاغ السعد هذا الدليل بأسلوبه المتميز بقوله : لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من أفعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا، واللازم باطل باعترافكم - أي معاشر المعتزلة ٠ وهذا النص بهذه الصياغة لم أجده عند أحد ممن تقدمه ممن تناول هذا الدليل - حسب اطلاعي - وقد صاغه على هيئة قياس استثنائي متصل ، أثبت نقيض مقدم الشرطية باستثناء نقيض تاليها٠ وصورته هكذا : لو كان الحسن والقبح بالعقل ، لما كان شيء من أفعال العباد حسنا أو قبيحا، عقلا، لكن أفعال العباد حسنة وقبيحة عقلا - وباعترافكم أيها المعتزلة - فوجب أن لايكون الحسن والقبح بالعقل ٠ ثم بعد أن ذكر السعد القياس الاستثنائي ، شرع في بيان الملازمة في الشرطية المتصلة ، وهو بيان استلزام الحسن والقبح العقلي انتفاء الحسن والقبح العقلي في أفعال العباد ، وهنا ربما يتوهم الخلل في صحة هذا القياس بهذه الصياغة ، حيث بين السعد أنه يلزم من ثبوت الشيء انتفاؤه ٠ فإذا علم أن المقصود بموضوع مقدم الشرطية ، افعال العباد ، لأن النزاع فيها، وكان هو بعينه موضوع تاليها ، صار الدليل هكذا : لو كان حسن وقبح أفعال العباد بالعقل ، لما كان حسنها وقبحها بالعقل ٠ فكأن في الدليل مصادرة على المطلوب ، حيث جُعِلت النتيجة جزء القياس كمن يقول: لو كان هذا حيوانا لما كان حيوانا ٠ حيث جُعل فيه

---

(١) روح المعاني : ج ١٥ ص ٤٠ ٠

(٢) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٧ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٣٣٢ - ٣٣٣، المحصل : ص ٢٩٣ ، المحصول ، القسم الأول : ج ١ ص ١٦١ - ١٦٥، مختصر المنتهى مع شرح العضد: ج ١ ص ٢٠٣ ، ص ٢٠٧ - ٢٠٩ ، التوضيح لمتن التنقيح : ج ١ ص ١٧٤ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٤٨ - ١٥٠ ، نهاية السول: ج ١ ص ٢٦٠ - ٢٦٣ ، الإحكام للآمدي : ج ١ ص ١١٧ ، الصحائف الإلهية : ص ٤٦٥ ٠

انتفاء ثبوت المحمول للموضوع لازما عن ثبوته له ، ثم من الطبيعي أن تأتي النتيجة على نقيض الشرطية تماما، حيث يلزم من نفي الشيء ثبوته، لثبوت اللزوم بين المقدمة الصغرى ، وهي الاستثنائية، وبين النتيجة ، فيكون تقدير الكلام : لكن أفعال العباد حسنة وقبيحة عقلا ، ينتج فلا تكون أفعال العباد حسنة وقبيحة عقلا ٠ وهو نفس القياس الشرطي السابق ، لكن المقدم صار تاليا ، والتالى مقدما ، مع تبادل السلب والإيجاب ، فصارت النتيجة هكذا :لما كانت أفعال العباد حسنة وقبيحة عقلا، لزم أن لاتكون حسنة ولا قبيحة عقلا ٠

وهذا الدليل تقدم استدلال السعد به في مبحث خلق أفعال العباد ، على أن الله، تعالى، خالق لأفعالهم ، ضرورة انتهاء المرجح إليه(١)، لكن هناك ردد فعل العبد بين الاختيار والاضطرار ، ثم أبطل الاختيار ، ليدل الاضطرار على أنه بسبب ترجيح الله، تعالى، وهنا زاد قسما ثالثا ، وهو الفعل الاتفاقي ، فَرَدَّده بين الاختيار، والاضطرار، والاتفاق، ثم أبطل الاختياري ، وحمل جواز وصف الحُسن والقبح العقليين على الاضطراري والاتفاقي ، ثم أبطل اتصافهما بالحسن والقبح، لأن الاضطراري والاتفاقي يخلوان من القصد والإرادة المختارة ، فكل فعل حسن أو قبيح فهو مختار ، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا : كل ماليس بمختار لايكون حسنا ولا قبيحا(٢)٠

وهذا الحكم متفق عليه حتى عند المعتزلة ، فقد عَرَّفوا القبيح بأنه «ماليس للمتمكن منه ، ومن العلم بحاله، أن يفعله»(٣) أو بأنه : «ما إذا وقع على وجه منه حق العالِم بوقوعه كذلك، من جهته، المخلى بينه وبينه، أن يستحق الذم ، إذا لم يمنع من مانع »(٤)، والحسن بعكسه ٠

ومعلوم أن الاتـــفاقي والاضطراري لايصدق عليهما كـونهما متمكنين منهما ،

---

(١) انظر : ج٤ ص١٤٤٧ ، الدليل الثالث ، ج٤ ص ١٥٢١ ومابعدها من البحث .

(٢) انظر : حاشية السعد على شرح مختصر المنتهى: ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ٠

(٣) انظر : المواقف : ص ٣٢٤ ٠ وانظر : شرح التلويح : ج ١ ص ١٧٣ ٠

(٤) المغني في أبواب التوحيد ، المجلد الثاني : ج ٦ ص ٢٦ ، ص ٣١ ٠

ومخلى بينهما وبين الفاعل · لذلك قال السعد: «وعندهم لامدح ولا ذم من الله، تعالى، إلا على مايستقل العبد به »(١)·

وإنما زاد السعد القسم الاتفاقي في هذا الدليل، دون ذاك المبحث ، لعدم الحاجة إليه هناك ، لاتفاق الكل ، بما فيهم المعتزلة، على أن المرجح شرط في القدرة المختارة ، فبانتفائه تنتفي ، ولا ينتفي الاتفاق · وإنما سيق الدليل هناك لنفي القدرة المختارة ، لا الاتفاق ، إذ لاحاجة إلى نفيه ، لعدم تأثيره في منع دلالة الدليل ، باتفاق المعتزلة ، لأن الاتفاقي هو الذي لامرجح له البتة ، فتارة يقع، وتارة لايقع ، كفعل النائم والساهي ، وهم قد شرطوا المرجح ، وهو الإرادة الحرة المختارة · بخلاف ماهو هنا، إذ الدليل لم يسق لإثبات أصل ترجيح الفعل ، بل وصفه بالحسن والقبح العقليين ، فلربما جرى إلى بعض الأذهان صحة نفي الحسن والقبح عن الاضطراري، دون الاتفاقي ، فاقتضى المقام ذكره ، والتنويه به ·

وقد ذكر العضد الإيجي أن هذا الدليل لاينتهض على الجبائية لأن الضروري والاتفاقي قد يكون له جهات واعتبارات · وتابعه السيد الشريف(٢)·

بينما اعترض السعد على كلام شيخه بالاكتفاء بالقول بأن عدم انتهاضه عليهم فيه نظر ، ولم يذكر وجهة نظره ·

ويبدو - والله أعلم - أن سبب انتهاضه عليهم، عند السعد، أن وصفي الحسن والقبح ، سواء كانا ، لذات الفعل ، أو لصفة ذاتية ، أو اعتبارية ، لايصح وصف الفعل بهما إلا عند الاختيار ، فالاختيار شرط ولازم ، فإذا انتفى ، انتفى الحسن والقبح بجميع أقسامه ، والجبائية يشترطون القدرة المسبوقة بالقصد والاختيار لصحة وصف الفعل بكونه حسنا أو قبيحا ، فالقصد والاختيار لازم الحُسن والقبح ، فبانتفائه ينتفيان ·

---

(١) المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩ ·

(٢) انظر : شرح مختصر المنتهى مع حاشية السيد الشريف : ج ١ ص ٢٠٩ ·

وبمعنى آخر : إن الوجوه والاعتبارات من متعلقات القصد والاختيار والقدرة المرجحه ٠

أما عن صحة هذا الدليل وحجيته في الدلالة على المطلوب ، فقد تقدم الكلام عليه في مبحث خلق أفعال العباد ٠ فقد بينت هناك ضعف هذا الدليل من أكثر من وجه ، أهمها ، انتفاء الاضطرار، بوقوع فعل العبد باختياره بالإرادة المرجحه ، غير المفتقرة إلى مرجح آخر ، بل ذات الإرادة هي المرجحة ، كالحال في ترجيح الباري، جل وعلا ، فإنه، تعالى، يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لداع ومرجح ، سوى الإرادة باعتراف الأشاعرة أنفسهم ٠

وقد ضعف ابن الحاجب هذا الدليل بقوله : «وهو ضعيف ، فإنا نفرق بين الضرورية والاختيارية ، ضرورة ٠ ويلزم عليه فعل الباري ، وأن لايوصف بحسن ولا قبح شرعا ٠ والتحقيق أنه يترجح بالاختيار»(١)

على أن أهم مايعترض به على هذا الدليل هنا النقض الذي ذكره ابن الحاجب بقوله :« وأن لايوصف بحسن ولا قبح شرعا»، أي يلزم من الدليل أن لايوصف فعل العبد بهذين الوصفين شرعا ، حيث يلزم من صحة الدليل انتفاء الحسن والقبح الشرعيين ، أيضا ، إذ لاتكليف بغير المختار - وإن جَوَّزه الأشاعرة(٢)، كتجويزهم التكليف بما لايطاق - للتسليم من الكل سواء الأشاعرة، أو غيرهم ، بأن الفعل الخالي من القصد والاختيار، كالفعل الاضطراري، والاتفاقي ، لايوصف بحسن ولا قبح(٣)، فوصفه بالحسن والقبح الشرعيين يدل على كونه اختياريا ، وقد فرض في الدليل على خلافه ٠

---

(١) مختصر المنتهى ، ضمن حاشية السعد والسيد: ج ١ ص ٢٠٣ ٠

(٢) شرح مختصر المنتهى للإيجي : ج ١ ص ٢٠٨

(٣) انظر : بيان المختصر «شرح مختصر ابن الحاجب»: ج ١ ص ٣٠١ ٠

نقد الدليل الثالث : - هذا الدليل ، أيضا ، عمدة الأشاعرة ، في نفي الحسن والقبح العقليين (١) ٠ ومراد السعد بقوله : «لو كان قبح الكذب لذاته» ماهو ملازم للذات ، ومن عوارضه الذاتية ، ليشمل ما بالذات ، وما بصفة ذاتية(٢)، فينتهض على كلا فريقي المعتزلة ، سوى الجبائية ٠

وقد اعتُرض على هذا الدليل بأن الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه ، الا أن ترك إنجاء النبي أقبح منه ، فيلزم ارتكاب أقل القُبحين تخلصا عن ارتكاب الأقبح ، فالواجب الحَسَن هو الإنجاء لا الكذب (٣)٠

وقد أجاب السعد بأن هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا إلى الانجاء الواجب، كان واجبا ، فكان حسنا(٤)٠

---

(١) انظر تمهيد الأوائل : ص ١٤٠ - ١٤١ حيث يذكر الباقلاني أمثلة أخرى غير مثال الكذب ، الإرشاد : ص ٢٦٦ - ٢٦٧ ٠ حيث مَثَّل له الإمام الجويني بمثال القتل ظلما واقتصاصا ، البرهان : ج١ ص ٩٠ حيث نسب فيه هذا المسلك من الاحتجاج إلى الباقلاني ، المستصفى : ص ٧١ ، المنخول : ص ١١ حيث قال الغزالي : «ما قولكم في واقف على فوهة طريق اجتاز به نبي وأشياعه ، واتبعه غاشم يبغي قتله ، واستخبره عن حاله أيصدق أم يكذب ، فإن صدق فهو سعى في روح نبي ، وإن كذب فهو مستقبح لذاته عندكم ، وصفات الذات لاتتبدل ٠ ونحن نعلم أن الكذب أحسن من الصدق ههنا» وقال ، أيضا : «القتل الواقع اعتداء يجانس القتل المستوفي قصاصا في الصورة والصفات ، بدليل أن الغافل عن المستند فيهما لايميز بينهما ، والمختلفان في صفة الذات يستحيل اشتباههما وتجانسهما» ، نهاية الأقدام : ص ٣٧٢ - ٣٧٣ ، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٨ - ٢٤٩ ، المحصل : ص ٢٩٣ - ٢٩٤ ، غاية المرام : ص ٢٣٥ - ٢٣٧ ، الإحكام للآمدي : ج ١ ص ١١٧ ، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٠ - ١٥١ ، المحصول ، القسم الأول : ج ١ ص ١٧٧ - ١٧٨، المطالب العالية : ج ٣ ص ٣٦٦ - ٣٣٧ ، نهاية العقول : ورقة ١٩٩/أ ٠

(٢) قال السعد في حاشيته على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٢ « معنى قوله - أي العضد - : « لو كان ذاتيا » : لو كان لذات الفعل أو لصفة لازمة »

(٣) اعترض بمثله الآمدى تضعيفا للدليل ، في بعض كتبه ٠ أنظر : الاحكام له : ج ١ ص ١١٨ - ١١٩ ٠

(٤) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٤٩ - ١٥٠ ، حاشية السعد على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٢ ٠ وانظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥١ ، وانظر حاشية حسن جلبي والسيالكوتي عليه

وقد يعترض على هذا الدليل بالتسليم بثبوت الحكم وهو القبح ، مع تجويز تخلفه - أي الحكم ، وهو القبح - عن المقتضى لمانع ، مع الاتفاق على أن الأصل حصول الحكم عند حصول العلة ٠

ورد بأن تخلف الأثر العقلي عن المؤثر محال ، وإلا كان عدم المانع جزءا من العلة ، وهو محال ، ثم على فرض التسليم بجواز تخلف الحكم لمانع ، أي تخلف القبح عن الكذب ، يلزم أن لايكون هناك كذب ، إلا ويجوز أن يقال لعله وجد مانع من الموانع يمنعه من قبحه ، وعلى هذا فلا يمكن القطع بقبح شيء من الأكاذيب ٠ أقصى ما في الباب أن يكون الحاصل هو الظن، وعند هذا لايمكن الحكم بقبح الكذب في حق الله، تعالى (١)٠

والحق أن هذا الدليل يدل على انتفاء الوصف الذاتي للحسن والقبح في الأفعال، لكنه لاينفيهما بالوجوه والاعتبارات ، فلا ينتهض على الجبائية ، باعتراف السعد نفسه ، وشيخه ، لجواز أن يختلف الفعل ، فيحسن تارة، لتحقق الجهة المحسنة ، ويقبح تارة لتحقق الجهة المقبحة(٢)، بل إن حسن الكذب من جهة كونه طريقا إلى الإنجاء لاينافي قبحه لذاته ، لجواز اجتماع الجهتين(٣) في الفعل الواحد ، فمن جهة كونه إنجاء فهو حسن ، ومن جهة كونه خلاف الواقع فهو قبيح (٤)٠

نقد الدليل الرابع : - نجد صورة هذا الدليل عند الرازي(٥) ، ومن

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ج ٢ ص ٢٤٨ - ٢٤٩ ، المحصول ، القسم الأول : ج ١ ص ١٧٨ - ١٨٠ ٠

(٢) انظر : حاشية السعد على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٩ ٠

(٣) انظر : حاشية حسن جلبي والسيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥٠ - ١٥١ ٠

(٤) ضم ابن القيم هذا الدليل مع الدليل الرابع الآتي في مسلك واحد ثم ضعفه بأكثر من وجه ٠ انظر : مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٢٧ وما بعدها٠

(٥) قال الرازي: «لو أن ظالما قال لشخص سأقتلك غدا فههنا الحسن إما أن يقتله، وهو باطل، أو أن لايقتله، إلا أنه إذا لم يقتله صار الخبر بأنه سيقتله غدا كذبا، فلو كان الكذب قبيحا لكان ترك القتل يلزمه القبيح، وما يلزمه القبيح فهو قبيح ، فكان يجب أن يكون ترك القبيح قبيحا، ولما كان ذلك باطلا علمنا أنه لايمكن الحكم بقبح==

بعده كالآمدي(١)، وابن الحاجب (٢)، والسمرقندي(٣)، والعضد الإيجي(٤) ، وأورده ضمن المسالك الضعيفة في المواقف ٠

ويرد على هذا الدليل ماورد على سابقه من اعتراضات ، كما أنه على فرض صحته لاينتهض على الجبائية باعتراف السعد نفسه ، وغيره من المتكلمين، لجواز اجتماع الحسن والقبح، إذ لاتناقض عند اختلاف الاعتبار ، فيحسن الخبر المذكور من حيث إنه صدق ، ويقبح من حيث إنه مستلزم لكذب خبر آخر(٥)٠

وهذا مبني على عدم التسليم بالقاعدة التي ذكرها السعد في عرض الدليل ، من أن مستلزم القبيح قبيح مطلقا ، ومستلزم الحسن حسن مطلقا ، لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح ، والقبيح لذاته قد يستلزم الحسن ، فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه(٦)٠

وقد أجاد السعد ، رحمه الله تعالى ، في عرض هذا الدليل بأسلوبه الذي جمع أساليب من تقدم عليه ، كالآمدي ، والإيجي ، وابن الحاجب ، وغيرهم ٠ وتبرع من

== الكذب مطلقا » الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٩ ٠ وانظر : المحصول ، القسم الأول : ج ١ ص ١٧٧ - ١٧٨ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٣٣٦ ، نهاية العقول : ورقة ١٩٨/ب ، وجاء فيه الدليل على صورة ما أورده السعد ٠

(١) قال الآمدي : « لو كان الكذب قبيحا لذاته للزم منه أنه إذا قال : إن بقيت ساعة أخرى كذبت ، أن يكون الحَسن منه في الساعة الأخرى الصدق ، أو الكذب ، والأول ممتنع لما يلزمه من كذب الخبر الأول ، وهو قبيح ، وما لزم منه القبيح فهو قبيح ، فلم يبق غير الثاني، وهو المطلوب » الإحكام : ج ١ ص ١١٥ -

(٢) انظر : مختصر المنتهى ضمن حاشية السعد والسيد الشريف : ج ١ ص ١٩٩ ٠

(٣) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤٦٥ - ٤٦٦ ٠

(٤) انظر : المواقف : ص ٣٢٥ ، وانظر : شرحه على مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ ٠

(٥) انظر : حاشية السعد على شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٩ ٠ وانظر : الإحكام للآمدي : ج ١ ص ١١٨ ، شرح مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٩ ٠

(٦) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥١ - ١٥٢ مع حاشية حسن جلبي ٠

عنده لمساعدة القائلين بالحسن والقبح العقليين ، الذاهبين إلى الحسن والقبح الذاتي في الفعل ، او لوصف ذاتي ، بحل هذا الدليل ، وفك هذا الإلزام ، أي استلزام صدق الكلام الواحد كذبه ، وكذبه صدقه ، بما ذكرته عنه في العرض ·

ولعل ليس ثمة دافع يدفعه إلى هذا التبرع ، سوى محاولة السعد استعراض قواه العقلية · وإلا فإن الأصل في إيراد الدليل للاحتجاج والإلزام ، لامساعدة الخصم في حله ونقضه ·

ويبدو أن هذا الحل ذكره من إبداعه وإنشائه ، لم يستفده من غيره ، كما أفهم نصه ، عند قوله : «وتأملت كثيرا ··· الخ» وأن التأمل أداه إلى استخراج هذا الجواب ·

ومع هذا فلم يقنع بجوابه ، وجعل الصواب ترك الجواب، والاعتراف بالعجز عن حل الإشكال · مما يدل على ضعف الجواب ، دون أن يشير إلى وجه ضعفه ·

والذي يظهر لي - والله أعلم - أن ضعف الجواب يعود إلى بقاء اللازم على حاله ، أعني استلزام صدق أو كذب الكلام الغدي ، صدق أو كذب الكلام اليومي · لأن التفريق بين الصدق والكتب في الحكم وحال الحكم ليس إلا مجرد تورية للإشكال·

ولتبسيط كلام السعد وتوضيحه ، لابد من تجلية مراده من «الحكم» و«حال الحكم» إذ كل قضية تشتمل عليهما · ولتوضيح هذا سأضرب مثالين :-

المثال الأول :

قول القائل : «السماء تحتنا» قضية مشتملة على «حكم» وهو كون السماء تحتنا ، وعلى «حال للحكم» ، وهو صدقها أو كذبها ، وذلك بكون نسبة المحمول للموضوع مطابقة للواقع أم لا ، فحال الحكم في المثال السابق «الكذب» · ونحن نلاحظ في هذا المثال أن «السماء» مبتدأ وموضوع ، و«تحتنا» خبر ومحمول ·

المثال الثاني : -

قول القائل : «السماء تحتنا كاذب» قضية مشتملة على «حكم» وهو كذب كون السماء تحتنا ، وعلى «حال للحكم» ، وهو صدق هذه القضية أو كذبها · وذلك بكون نسبة المحمول للموضوع مطابقة للواقع أم لا·

فحال الحكم في هذا المثال «الصدق»· ونحن نلحظ أن الموضوع أو المبتدأ هو جملة «السماء تحتنا»، والمحمول أو الخبر هو «كاذب» · بينما في المثال السابق كانت عبارة «السماء تحتنا» مبتدأ وخبراً، وموضوعاً ومحمولاً·

فإذا نستنتج من المثال الثاني أنه عبارة عن قضية واحدة مشتملة في الأصل على قضيتين، وكل منهما له حكم وله حال للحكم · فحال حكم الأولى الكذب ، وحال حكم الثانية الصدق · فهذه الجملة وهي قول القائل : «السماء تحتنا كاذب» اشتمل على حالين للحكم ، حال حكم للقضية الجزئية، وهي «السماء تحتنا»، وحالها الكذب ، وحال حكم للقضية الكلية ، وهي «السماء تحتنا كاذب»، وحالها الصدق · فقد ظهر أن رجوع الكذب ليس إلى مايرجع إليه الصدق · فأحد الحكمين، وهو «الصدق»، يرجع إلى حكم القضية الكلية ، والآخر، وهو الكذب، يرجع إلى موضوع القضية الكلية ، باعتباره قضية أخرى مشتملة على الموضوع والمحمول·

وهذه القضية الكلية المشتملة على قضية جزئية سماها السعد بالشخصية في المثال المذكور في الدليل، وهو قول القائل «لأكذبن غدا في كلامي»·

وسأبين، بحول الله تعالى ، لماذا خص هذا المثال بهذا اللقب ولماذا كان اختلاف مرجع الحكم وحال الحكم فيه خفيا، دون المثال السابق، وهو «السماء تحتنا كاذب أو صادق»، حيث جعل اختلاف مرجع الحكم وحال الحكم فيه جليا·

وبعد فلنبق مع مثالنا الذي ضربناه وهو «السماء تحتنا كاذب» دون مثال المغلطة · إذ هذا الأخير سيأتي توضيحه، إن شاء الله تعالى ، بعد توضيح لوازم المثال الذي معنا·

فإذا ما أخذنا بهذا المثال ، وأجرينا كلام السعد عليه ، وهو قوله :«ولا يتناقضان - أي القضيتين التي يكون مرجع الصدق أو الكذب إلى الحكم فيهما، أو حال الحكم - إلا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد ، أو حكمين على موضوع واحد . بخلاف ما إذا اعتبر أحدهما حالا للحكم ، والآخر حكما ، لاختلاف المرجع» وجدنا أن الأمر بالفعل كما قال، فقضية «السماء تحتنا»، والتي هي موضوع القضية الكلية، «كاذبة»، وقضية «السماء تحتنا كاذبة»، والتي هي حكم بكذب السماء تحتنا، «صادقة»، فاختلف مرجع الصدق والكذب، إذ ليسا هما في قضية واحدة، بل في قضيتين جمعتهما قضية واحدة . وسبب هذا يعود إلى ماذكره السعد من أن الكذب والصدق مثلما يصلحان لبيان النسبة ، يصلحان حكما، أي محمولا على موضوع سواء كان الموضوع جملة ، أي قضية أخرى ، أو مفرداً ، وهو كلمة «الكلام» وما رادفه ، «كالعبارة»، و«الجملة» وما أشبه ذلك . فيقول القائل :«كلامي كاذب» أو «الجملة التى ذكرتها كاذبة» وما أشبهها.

لكن ما يعترض به على كلام السعد أن حال الحكم في القضية الكلية ، وهو صدق «كون السماء تحتنا كاذب» في المثال المذكور، متوقف على حال حكم موضوعها والذي هو «السماء تحتنا» من الصدق أو الكذب ، وملزوم له . وحال حكم «السماء تحتنا» متوقف على حكمها وملزوم له ، إذ لولا هذا الحكم، وهو «السماء تحتنا»، لما كان هناك حال لحكمها ، وهو كذبها ، ولولا حال حكمها هذا ، لما كان هناك حال لحكم القضية الكلية، وهو «الصدق» ، فثبت بهذا توقف حال الحكم في القضية الكلية [illegible] على حكم القضية الجزئية المتضمنة لها. لأن المتوقف على المتوقف على شيء متوقف على ذلك الشيء، وملزوم له . وبالعكس. فقد ثبت أن حكم الجزئية لازم لحال الحكم في الكلية ، لأن حال حكم الجزئية لازم لحال حكم الكلية ، ولازم لازم الشيء لازم لذلك الشيء ، فبانتفاء اللازم ينتفي الملزوم .

ومعلوم أن حال الحكم في القضية الجزئية، وهي «السماء تحتنا»، الكذب ، وهو قبيح، ومعلوم أن ملزوم القبيح قبيح مثله ، فوجب ان يكون ملزومه ، وهو حال حكم القضية الكلية، وهو صدق «كون السماء تحتنا كاذب»، قبيحاً ، مع أنه خلاف

الواقع ، وخلاف القاعدة المذكورة ، فقد جاء حال الحكم فيها حسنا، لكونه صدقا، وعليه فقد استلزم القبيح الحَسن · فلو كان القبح ذاتيا ، أو لصفة ذاتية، لما استلزم القبيح ، وهكذا ينعكس الأمر، فيما لو كان حال الحكم في الجزئية صادقا ، فتكون حسنة ، وملزومها ، وهو حال الحكم في القضية الكلية، كاذبة، فتكون قبيحة ، فيستلزم الحَسن القبيح · وهذا لازم العبارة والقضية الواحدة · وعليه فقد اشتملت القضية الواحدة على الحُسن والقبح معا، فصح أن وصف الحسن والقبح ليسا ذاتيين للأشياء ، ولا لهما صفة ذاتية في الأشياء ، وإلا لما اجتمعا في الشيء الواحد ، والكلام الواحد ·

وعلى منوال هذا المثال يقال في قول القائل :« لأكذبنَّ غدا في كلامي» لأنها تساوي «كلامي في الغد كاذب»، فإن أتى بالكلام الكاذب في الغد ، كقوله «السماء تحتنا» فقد استلزم حال الحكم في هذه القضية ، وهو الكذب ، صدق حال الحكم في قضية اليوم، أي صدق وقوع الكذب منه ، كما وقع بالفعل بالغد · فصار مآل كلامه هكذا :«كلامي - وهو السماء تحتنا- في الغد كاذب » صادق · فقد رجع الصدق هنا إلى القضية الكلية ، والتي سَمَّاها السعد الشخصية ، بينما رجع الكذب إلى موضوع هذه القضية الكلية ، باعتبارها قضية داخل القضية الكلية · فقد تغاير بهذا التوجيه رجوع الصدق والكذب · فالصدق رجع إلى حكم الشخصية ، أي الكلية والكذب إلى موضوعها ، كما ذكر السعد·

لكن لما كان بينهما اللزوم السابق ذكره ، وجب اجتماع الحسن والقبح في الكلام الواحد، على المنوال السابق ذكره ·

وهذا لزوم لازم مهما اجتهد مجتهد لدفعه وحله · فمهما قيل فالإشكال قائم·

لذا نرى السعد عدل عن جوابه ، واستصوب ترك الجواب ، والاعتراف بالعجز عن حل الإشكال·

أما لماذا خص السعد مثال المغلطة وهو قول القائل :«كلامي غدا كاذب» باسم الشخصية ، وجعل اختلاف مرجع الحكم وحال الحكم فيه خفيا، بخلاف مثال

«السماء تحتنا كاذب» ، فذلك يعود إلى أن هذا المثال الأخير اشتمل على قضيتين متحققتين معا في آن واحد ، كل منهما له حال حكم مستقل ، وموجود بالفعل ، وهي «السماء تحتنا»، باعتبار «السماء» موضوع و«تحتنا» محمول ، والنسبة ، وهي حال الحكم الكذب ، والأخرى هي «السماء تحتنا كاذب» باعتبار أن «السماء تحتنا» موضوع ، و«كاذب» محمول ، والنسبة ، وهي حال الحكم ، الصدق ٠

فالقضيتان موجودتان في هذا المثال بالفعل ٠

بخلاف مثال المغلطة ، فقد اشتمل على قضيتين أحدهما بالقوة ، وهي موضوع القضية الكلية ، والأخرى بالفعل ، وهي القضية الكلية ٠

والقضية الأولى التي هي موضوع القضية الكلية ليس لها موضوع ومحمول ، بل هي لفظ مفرد، وهو «كلامي »، لكن هذا اللفظ المفرد مشتمل على قضية مؤلفة من موضوع ومحمول بالقوة اليوم ، وبالفعل في الغد ، حيث ستظهر ماهية هذه القضية في الغد ، كأن يقول القائل في الغد «السماء تحتنا»، أو «السماء فوقنا» ، أو غيرها من القضايا ذات الموضوع والمحمول ، والتي يكون لها حال حكم ، من صدق أو كذب ، بخلاف اللفظ المفرد اليومي ، وهو قوله «كلامي» فليس له حال حكم بالفعل ، بل بالقوة، فيما سيظهر من كلامه في الغد٠

أما القضية الكلية الشخصية ، وهي قول القائل «كلامي في الغد كاذب » فالموضوع فيه لفظ مفرد، وهو كلمة «كلام»، والمحمول فيه كلمة «كاذب»، وحال الحكم في هذه القضية - أي كونه صادقاً في كذب كلامه في الغد ، أو كاذباً - سيظهر من حال الحكم في كلامه الغدي ٠ لأنه متوقف عليه ، كما تقدم ، وحال حكم الكلام الغدى لازم لحال حكم القضية الشخصية اليومية ٠

فثبت بهذا أن هذه القضية الشخصية الكلية ، مشتملة على قضية أخرى في وقتها اليومي ، لكنها بالقوة ، لا بالفعل ، بخلاف المثال السابق ، فقد اشتملت عليهما بالفعل ٠ لأجل هذا وصف مثال المغلطة بهذا الوصف ، لأن الناظر فيه من غير تمعن وتدبر يظنه قضية واحدة ، فيشتبه عليه الأمر، في اختلاف مرجع الحكم

وحال الحكم فيها٠

بخلاف المثال الآخر ، فإن اختلاف مرجع الحكم وحال الحكم من الصدق والكذب ظاهر وجلي بأدنى تأمل ٠ لذا فالذهن ينساق إلى فهمه واستنتاج الحكم وحال الحكم في قضيتيه بسهولة ويسر ، من غير إمعان نظر، وطول تدبر ٠

ما تقدم كان بيانا لسبب الخفاء في أحد المثالين، وجلائه في المثال الآخر ٠

أما سبب تسمية السعد لمثال المغلطة بالقضية الشخصية، دون الأخرى فهذا - والله أعلم - يرجع إلى أن حكم القضية الشخصية ، وهي قوله : «كلامي في الغد كاذب» ٠ مأخوذ من لفظه وشخصه ، حيث حكم على كلامه في الغد أنه كاذب. وهذا مثل أن يقول القائل :« أنا كاذب»،أو «أنا صادق»٠

أما في المثال الآخر، وهو قوله : «السماء تحتنا كاذب»، فإنه لم يصف كلامه الشخصي بالكذب ، بل وصف القضية الجزئية بالكذب ، فلذا كان ظهور حال حكمها من الصدق أو الكذب جليا ٠ بخلاف مثال المغلطة ، فإنه لم يحكم بكذب جملة أو قضية، بل بكذب كلامه ، وهو لايُدْرَى ماهو ، حتى يأتي في الغدِ بجملة تفصح عن كلامه اليومي ٠

نقد الدليل الخامس : - أشار إلى هذا الدليل الإمام الرازي في بعض مصنفاته إشارة عابرة(١)، والآمدي من بعده اعتمد هذا الدليل في بعض كتبه ، بعد أن ضعف سائر الأدلة التي ساقها(٢) ٠ كما نجد هذا الدليل عند متأخري الأشاعرة كابن الحاجب(٣)، والعضد الإيجي (٤)، وضعفاه ٠

---

(١) قال في نهاية العقول : ورقة ٢٠٠/أ : «قُبح القبيح إما أن يكون ثبوتيا، أو عدميا ، فإن كان ثبوتيا فإما ذاته ، أو الفاعل ، أو معنى قائم به ٠٠٠ والثاني باطل لاستحالة قيام المعنى بالمعنى» ويقصد بالثاني الثالث ، لأن الثاني هو قيام القبح بالفاعل ، كما هو ظاهر ، فهو خطأ من الناسخ ٠

(٢) انظر : الإحكام له: ج ١ ص ١١٩ ومابعدها٠

(٣) انظر : مختصر المنتهى ضمن حاشية السعد والسيد: ج ١ ص ٢٠٣ ٠

(٤) المواقف : ص ٣٢٦

وقد ضعف السعد نفسه هذا الدليل في المقاصد(١)، وأبان في بعض كتبه المتقدمة سبب ضعفه ، كما سيأتي ، إن شاء الله، تعالى ·

وهذا الدليل ضعيف جدا ، ولايمكن أن تقوم به حجة ، لأكثر من وجه ، منها الاعتراض على المقدمة المشهورة ، وهي امتناع قيام العرض بالعرض ، وقد تقدم في مبحث «وجود الله تعالى» ضعف هذه القضية ، وأن قيام العرض بالعرض ممكن ، بل واقع ، باعتراف السعد نفسه (٢)·

ومنها الاعتراض على المقدمة القائلة : « إنه إذا كان أحد النقيضين سلبا ، كان الآخر وجوديا ، ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين » ، فإن هذه المقدمة غير صحيحة ، بل من الجائز كون النقيضين عدميين ، كالامتناع واللاامتناع، فليس بالضرورة إذا كان الشيء عدميا أن يكون نقيضه وجوديا ، وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود(٣)·

ومنها النقض بالإمكان، والحدوث ، والمعلومية ، والمقدورية ، والمذكورية ، وما أشبهها· إذ لو أُجْرِي الدليل فيها لزم امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنا ، حادثا ··· الخ، مع كونها أمورا ذاتية للفعل(٤)·

ومنها منع المقدمة القائلة «بأن السلب، أي المقترن بحرف النفي اللازم صدقه على المعدوم،يجب أن يكون سلبا محضا»، المفهومة من كلام السعد، في الدليل، عند قوله: «··· لا حسن ، وهو سلب ، إذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا ، فلم يصدق على المعدوم أنه ليس بحسن ، وهذا باطل بالضرورة»، وإنما منعت هذه المقدمة

---

(١) المقاصد بهامش شرحه : ج ٢ ص ١٥١ ·

(٢) انظر ج٢ ص٤٥٠ ومابعدها ، ج٢ ص٥٤٨ ومابعدها من البحث · وانظر : شرح التلويح على التوضيح: ج ١ ص ١٧٤ · وانظر الاعتراض على هذه المقدمة في : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٣ ، مفتاح دار السعادة : ج٢ ص ٢٦ - ٢٧ ·

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥٣ ، شرح مختصر المنتهى ضمن حاشية السعد والسيد : ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٧ ·

(٤) انظر : الإحكام : ج ١ ص ١٢٠ ، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥٣ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ ، شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٧٤ ·

لجواز أن يكون الشيء المقترن بحرف النفي مفهوما كليا يصدق على أفراد بعضها وجودي، وبعضها عدمي ، «كاللاممكن»، فإنه يصدق على الواجب والممتنع ، و«كاللاممتنع»، فإنه يصدق على الواجب، والمعدوم، الممكن ٠

قال السعد : «وبالجملة ، عدمية صورة النفي موقوفه على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا ، بدليل أن «اللامعدوم» وجودي ، فلو أثبت وجودية مادخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور»(١)٠

ومنها النقض بالحُسن والقبح الشرعيين ، فهذا الدليل مشترك الإلزام ، لأن الحسن الشرعي، أيضا ، عرض ، بالدليل المذكور ، فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض(٢)٠ وعلى الرغم من تسليم السعد بورود هذا الاعتراض على الدليل المذكور في بعض كتبه المتقدمة، إلا أنه في شرح المقاصد ذهب إلى مايفيد عدم ورود النقض المذكور على القائلين بالحسن والقبح الشرعيين ، وذكر سبب ذلك ، حيث قال : «إنما لم ينقضوا الدليل بأنه يقتضي أن لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي ، للزوم قيام العرض بالعرض ، لأن الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض، ومتعلق بالفعل لاصفة له»(٣)٠

وكلام السعد هذا غير مُسَلَّم ، بل النقض وارد عليه ، أيضا ، لأن القديم هو الكلام النفسي، وهو صفة واحدة قديمة، منقسمة إلى الأمر والنهي، والخبر والاستخبار، على وجه كلي، دون انقسام هذه الأقسام بحسب تعلقاتها الجزئية ٠ كما تقدم في صفة الكلام٠أما التعلقات الجزئية المتكثرة بتكثر الموضوعات الجزئية ، فهي تعلقات حادثة عند الأشاعرة ، لذلك قالوا بحدوث الحرف والصوت ٠ وإذا كان الأمر كذلك، فالأوامر والنواهي ، والتي هي موجبات الحسن والقبح الشرعيين في أفعال العباد الاختيارية، والتي هي متكثرة بحسب الموضوعات الشخصية، حادثة، وإذا كانت حادثة

---

(١) انظر : شرح التلويح : ج ١ ص ١٧٤، وانظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ ، وانظر: شرح مختصر المنتهى للعضد مع حاشية السعد والسيد : ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٧ ٠

(٢) انظر : شرح التلويح : ج ١ ص ١٧٤ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٢٧ ٠

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ ٠

كانت أعراضا وجودية، عندهم ، فلم يمتنع، حينئذ، وصف فعل العبد بكونه حسنا وقبيحا ، باعتبار موافقة ومخالفة الأمر والنهي ·

ثم إن الحسن والقبح ليسا في نفس الأمر والنهي ، حتى يقال إن الحسن الشرعي قديم لا عرض ، لأن الأوامر والنواهي حسنة من غير شك ·

ولكن الكلام في فعل العبد الواقع منه على جهة يخالف فيه الأمر أو يوافقه ، ويخالف فيه النهي ويوافقه ، وهو عرض حادث ، وهو الموصوف بالحسن والقبح، وهو أمر لازم ومحتم ، سواء قلنا الحُسن الشرعي قديم ، أم حادث وعرض · وسواء قلنا الحسن والقبح بالعقل ، أو بالشرع ·

ثم لو فرض صحة ماذكره السعد من كون الحسن الشرعي قديما ، لكان هذا الأمر، وهو وصف القدم ، مختصا بالحسن الشرعي ، دون القبح ، لاستحالة أن يكون القبح الشرعي قديما ، فيكون عرضا حادثا، فيجري فيه الدليل المذكور، فيلزم قيام العرض بالعرض ، وهو القبح بالفعل القبيح ·

ثم إن قول السعد :«ومتعلق الفعل لاصفة له» يُفْهِم أن وصف الحسن للقائلين بالحسن الشرعي اعتباري ، إضافي ، ناشيء من وقوع الفعل على جهة موافقة الأمر ، لا أن الحسن وصف وجودي له · فلذلك لم يصح ورود الدليل عليهم ·

وهذا يعني أن القائلين بالحسن والقبح العقليين بالوجوه والاعتبارات، كالجبائية، لايرد عليهم هذا الدليل ، أيضا ، كما ذهب إليه بعض المتكلمين، كالعضد الإيجي(١) لأن الاعتباري ليس بمعنى وجودي ، وتابعه السيد الشريف(٢)· بينما خالف السعد شيخه ، وذكر أن عدم انتهاضه عليهم فيه نظر(٣)· ولم يبين سببه · وذكر في شرح التلويح بما يفهم منه انتهاض الدليل على القائلين بالوجوه والاعتبارات، سواء بالشرع أو بالعقل، حيث قال :«فإن قيل هو- أي الحُسن- أمر اعتباري، لاتحقق

---

(١) انظر : شرح مختصر المنتهى بهامش حاشية السعد : ج ١ ص ٢٠٩ ·

(٢) انظر : حاشيته على شرح العضد على مختصر المنتهى : ج ١ ص ٢٠٩ ·

(٣) انظر : حاشية السعد على شرح العضد : ج ١ ص ٢٠٩ ·

له في الاعيان ، ومثله لايُعد من قيام العرض بالعرض ، ولهذا احتاجوا - أي المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين لذات الفعل، أو لصفة ذاتية فيه - إلى إثبات كون الحُسن العقلي وجوديا٠ قلنا : الدليل المذكور - أي الدليل الخامس هنا - على إثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه»(١)، وسبب جريانه - والله أعلم - أن وصف الحسن والقبح طالما اتصف بهما الفعل ، حتى ولو على جهة الاعتبار، فهو لايخرج عن الوصفية ، فيصح جريان الدليل فيه ٠ فيقال في حق مَن قال : إنما حَسُن الكذب باعتبار كونه إنجاء لنبي ، هل اتصف الكذب بهذا الاعتبار أم لا ؟ فإن لم يتصف ، لم يكن هناك فعلا حسنا ، وإن اتصف ، فلابد أن يكون زائدا على الفعل ، إذ قد يعقل الفعل ، ولا يعقل هذا الاعتبار الحسن ، ولابد أن يكون وجوديا لأن نقيضه لا حسن ، وهو سلب ، ٠٠٠ الخ الدليل ، حيث يلزم منه قيام العرض بالعرض٠

ومنها النقض بحسن وقبح صفة الكمال وصفة النقص ، وما لائم الغرض وما نافره ، العقليين فيجري فيه الدليل، فيلزم منه قيام العرض بالعرض ، وأنه باطل(٢)٠

وبعدُ فهذه اعتراضات قوية ووجيهة ، لايمكن دفعها ٠ الواحد منها كاف في رد الدليل ، فكيف إذا اجتمعت ٠

نقد الدليل السادس :- استدل به بعض الأئمة ، كابن الحاجب(٣)، وقد أورده على جميع المعتزلة بما فيهم الجبائية ، وهو كذلك إذا تمت دلالته ٠

والحق أنه دليل ضعيف٠ وقد اعترض عليه العضد، والسعد، والسيد السند، بأنه تعالى، وإن لم يفعل القبيح لصارف القبح العقلي، إلا أنه قادر عليه متمكن منه، ولو سلم امتناع القبيح المرجوح منه، تعالى، إلا أن هذا الامتناع، أيضا، إذا كان لقيام

---

(١) شرح التلويح : ج ١ ص ١٧٥ ٠
(٢) انظر : الرد على المنطقيين : ص ٤٢١ - ٤٢٢ ٠
(٣) انظر : مختصر المنتهى مع شرح العضد : ج ١ ص ٢٠٩ ، ص ٢١١ ٠

صارف القبح العقلي فهو لاينفي اختيار الفاعل وقدرته عليه ، كما أن وجوب الإتيان بالحكم الحسن الراجح ، لقيام داعي الحسن إليه، لاينفيه أيضا(١)٠

على أن الدليل وارد على الأشاعرة ، أيضا ، لقولهم بأزلية تعلق حكمه وقدرته بوجود الأشياء فيما لايزال ، فما هو جوابهم عن الدليل هو بعينه جواب مثبتي الحسن والقبح العقليين ٠

فالحق أن تعلق فعله، تعالى، بالراجح ، وتركه المرجوح ، باختياره وإرادته ، واختياره وإرادته اقتضت تعلقه بالراجح لا على وجه اللزوم (٢)

نقد الدليل السابع : - استدل به بعض المتكلمين ، كالآمدي (٣)، وضَعَّفه ، وأورده صاحب المواقف ضمن المسالك الضعيفة(٤)٠

ومراد السعد من قوله :«فيلزم قيام الموجود بالمعدوم» أنه لما كان قبح الفعل، أو حسنه، علة في الانصراف عن الفعل، أو الإقبال عليه، كان سابقا عليه، وكان وجوديا إذ العدم لايصلح للعلية والتأثير ، فيلزم قيام الموجود ، وهو الحُسن والقبح ، بالمعدوم، إذ لافعل متقدم عليه ليقوم به ، بل هو متقدم على فعله(٥)٠

وربما يورد الدليل على صورة أخرى بأن يقال : لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته ، لأن قبح الفعل حاصل قبله ، لما تقدم ، وعلته - أي علة القبح-

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ ، شرح العضد على مختصر المنتهى مع حاشية السعد والسيد: ج ١ ص ٢١١ ٠

(٢) انظر : مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٣٨ - ٣٩ ٠

(٣) قال : «لو كان الظلم قبيحا لكونه ظلما لكان المعلول متقدما على علته ، لأن قبح الظلم الذي هو معلول للظلم متقدم على الظلم ، ولهذا ليس لفاعله أن يفعله، وكان القبح مع كونه وصفا ثبوتيا - ضرورة اتصاف العدم بنقيضه - معللا بما العدم جزء منه ، وذلك لأن مفهوم الظلم أنه إضرار غير مستحق ، ولا استحقاق عدمٌ ، وهو ممتنع» الإحكام له : ج ١ ص ١١٧ ٠

(٤) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٣ ٠

(٥) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٣ ٠

أما ذات الفعل أو صفته ، وليس شيء منهما حاصلا قبله(١)٠

وهذه الصورة من الدليل مبنية على استلزام القول بالحسن والقبح العقليين تقدم المعلول على علته ، بينما الصورة التي ذكرها السعد تستلزم قيام الموجود بالمعدوم، وكل منهما يستلزم الآخر٠

وهذا الدليل ضعيف ، بل هو أشبه بالمغالطة ، والأغلوطة فيه ترجع إلى عَدِّ حصولَ الحسن والقبح، أو علتهما ، قبل الفعل ، والصحيح أن العقل يحكم باتصاف الفعل بالحسن والقبح ، وبما يقتضيه ، إذا حصل ووقع ٠ وهذا الحكم هو الداعي للفعل ، والمانع منه ، ومن الإقدام عليه ، لااتصافه بالحسن والقبح(٢)٠ فليس المتقدم إذاً قُبح وحسن الفعل عليه ، بل المتقدم إنما هو الحكم على ما سيوجد من الفعل بأنه حسن أو قبيح(٣)٠

وبمثل هذا الاعتراض اعترض السعد نفسه على هذا الدليل بقوله :« واعترض بأن الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح أو الحسن عند الحصول»(٤)٠

على أن هذا الدليل لاينتهض على الجبائية ، لجواز قيام الأمر الاعتباري بالمعدوم(٥)٠

وبعد فقد بان ضعف أدلة السعد المذكورة على ثبوت الحسن والقبح بالشرع ، وانتفائها بالعقل ، وللأشاعرة أدلة أخرى غيرها ، لاتخرج عن حكم الضعف ٠

* وبعد هذا العرض والنقد المتواضع ، فالذي يترجح عندي ، أن الحسن والقبح منه مايدرك بالعقل ، ويكون العقل مجرد آلة لمعرفة حكم الله، تعالى ، لا أنه يوجب

---

(١) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥٣ ٠ وهذا بعينه صورة دليل الآمدي السابق ذكره٠

(٢) انظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٣ ٠

(٣) انظر : الإحكام للآمدي : ج ١ ص ١١٩ ٠

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥١ ٠

(٥) حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥٣ ٠

الحسن والقبح عند الله، تعالى،   ، ومنها مايتوقف حسنه وقبحه على الشرع ، الواجب بمجرد الأمر والنهي ، فالأمر به أوجب حسنه ، والنهي عنه أوجب قبحه٠

فالقسم الأول، وهو الذي يدرك حسنه وقبحه بالعقل ، كحسن العدل والعلم ، والإحسان ، وشكر المنعم ، ومعرفة الله، وأنه يستحق العبادة والطاعة ، وكقبح نقيضاتها ، مثل الظلم ، والجهل ، والعبث في الارض، والإفساد فيها ، وكفران المنعم، وصرف العبادة والطاعة لغير الله، تعالى ٠

فهذه الأفعال يدرك العقل حسنها وقبحها عقلا ، لكونها مشتملة على جهات عقلية ، محسنة ومقبحة ، بها تصلح هذه الأفعال للأمر بها ، والنهي عنها ، لكن الصحيح ، أن جهة الحسن لاتستلزم الأمر بالفعل شرعا ، وجهة القبح لا تقتضي النهي شرعا ، إلا أنه لايُؤمر إلا بما هو حَسَن ، ولايُنهى إلا عما هو قبيح، مراعاة في ذلك للحكمة ، الواجب ثبوتها لله، تعالى ، لكونه، تعالى، لحكمته، لايأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه ، أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه ٠ والفرق بين هذا الرأي ورأي المعتزلة ظاهر ، إذ مذهب المعتزلة في الحسن والقبح العقليين ، أنهما يوجبان نفس حكم الله، تعالى، في العقل ، بينما هذا المذهب يوجب استحاق الحكم مراعاة للحكمة الإلهية المذكورة ٠

وعليه فحكم الله، تعالى، في العبد موقوف على أمر الله، تعالى، ونهيه ، وذلك يكون بعد البعثة وإرسال الرسل ، وورود الخطاب(١)

وأما القسم الثاني ، وهو الذي يتوقف حسنه وقبحه على مجرد الأمر والنهي ، بحيث يكونان من موجباتهما ، فكأكثر العبادات ، كالوضوء، والصوم ، والصلاة ، والحج ، وأوقاتها ، وأعدادها، وهيآتها ، ويندرج ضمن هذا القسم الأمر والنهي الواردان على سبيل الامتحان والاختبار ، قطعا ، لأن الاختبار الإلهي لعبده لايدرك، جزما ، بالعقل ، بل بالخطاب الشرعي ، لكن هذا النوع من الخطاب، يكون قصد

---

(١) انظر : سلم الوصول لشرح نهاية السول : ج ١ ص ٨٣ - ٨٤ ، ص ٢٥٩ ٠ وهذا رأي محققي الماتريدية ٠

الشارع منه مجرد اختبار عبده ، هل يمتثل أمره ، ونهيه ، أم لا ؟ فحسنها جاء من إرادة الامتثال ، لا إيقاع الفعل(١) ، فإن الله، تعالى، قد لايريده ، فلايكون المراد فعل المأمور به · كما أمر الله، تعالى، سيدنا إبراهيم بذبح ابنه · قال تعالى : ﴿فلما أسلما وتَلَّه للجبين ، وناديناه أن ياإبراهيم قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين﴾(٢)· فحصل امتثال سيدنا إبراهيم للأمر بمجرد تله للجبين · ومثله امتثال ابنه سيدنا إسماعيل ·

أما النوع الأول كأكثر العبادات ، كما تقدم ، فإن حسنها يكون بإيقاع المأمور وترك المحظور ، وقبحها على العكس ·

وفي الختام لابد من ذكر بعض الأدلة التي تدل على حسن وقبح بعض أفعال العباد، عقلا ، على نحو ما تقدم ، ليكون التسليم بالأمر عن دليل وحجة ·

وما سأذكره من حجج هي لمثبتي الحسن والقبح العقليين ، سواء كانت من إنشاء المعتزلة، أو بعض الأشاعرة ، ممن خالفوا الأشاعرة في هذه المسألة ، أو من إنشاء غيرهم ·

فالذي يهمنا صحة هذه الأدلة ، وصدق دلالتها على المطلوب · والحكمة ضالة المؤمن ·

الحجة الأولة : إطباق العقلاء على حسن العدل ، والصدق النافع ، والإيمان والعلم، وعصمة الأنبياء من أنواع الإيذاء ، وحسن الإحسان ، وحسن مدح المحسن ، وشكر المنعم ، وصرف العبادة لله، تعالى ، وقبح الظلم ، والكذب الضار ، والتثليث، وقتل الانبياء ، والكفران ، وقبح ذم المحسن ، والجهل ، والعدوان ، والإفساد في الارض ، بإهلاك الحرث والنسل ·

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٣٥ - ٤٣٦ ·

(٢) سورة الصافات ، الآيات ١٠٣ - ١٠٥ ·

وليس هذا مما يدرك بالشرع ، إذ يقول به غير المتشرع، ومن لايدين بدين، كالبراهمة ، والدهرية ، وغيرهم ، ولا مما يدرك بالعُرف ، لأن أعراف الأمم مختلفة، وهذه الأمور مما لايختلفون فيها ، بل هم مطبقون عليها(١) ٠

فصح بهذا أن إدراك حسن تلك الأمور وقبحها بالعقل مركوز في فطر الناس وعقولهم(٢) ٠

ولئن أجابت الأشاعرة بأن المراد من حسن وقبح تلك الأمور ملائمة الغرض ومنافرته ، أو صفة الكمال والنقص ، وهو غير المتنازع فيه، إذ المتنازع فيه كون تلك الأمور متعلق المدح والذم والثواب والعقاب عند الله، تعالى، وفي حكمه

فإن هذا الجواب لايقصى ، أبدا، كون تلك الأمور مدركة بالعقل ، بل يؤيده ويقويه ، فتكون هذه الأمور التي لها جهات محسنة ومقبحة في العقل هي الطرف الراجح لتعلق حكم الله، تعالى، بالأمر به ، والنهي عنه ٠ لأنه، تعالى، لايأمر وينهى بخلاف الحكمة والعدل ، التي أقام عليها السماوات والارض ٠

الحجة الثانية : - لو لم يكن الحسن والقبح عقليا ، للزم أفحام الأنبياء ، لأن المرسَل إليه ، إن كان وجوب النظر في معجزات النبي ودلائل نبوته لم يثبت في حقه إلا بطريق السمع ، لتوقف حسنه على السمع ، فمن الجائز في حقه أن يفحم النبي بقوله: لايجب عليَّ النظر في دليلك حتى يرد الشرع ، ولا يستقر الشرع إلا بالنظر في دليلك٠ فيلزم الدور المحال(٣) ٠

الحجة الثالثة : لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع ، لم يثبت الشرع أصلا،

---

(١) انظر : المطالب العالية : ج ٣ ص ٢٨٩ ، المواقف وشرحه :ج ٣ ص ١٥٤، شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٥١ ، درء تعارض العقل والنقل : ج ٩ ص ٥٩ - ٦٠ ٠

(٢) مدارج السالكين : ج ١ ص ٢٥٣ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٥ ومابعدها٠

(٣) انظر : التفسير الكبير : ج ٢٠ ص ١٧٤ ، المواقف وشرحه: ج ٣ ص ١٥٥ ، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٣ ٠

لأن العلم بحسن ما أمر به الشارع ، أو أخبر عن حسنه ، وبكذب مانهى عنه ، أو أخبر عن قبحه ، يتوقف على أن الكذب قبيح لايصدر عن الله، تعالى ، وأن الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه، وعبث ، لايليق به، تعالى ، وذلك إما بالعقل ، والتقدير أنه معزول ، لاحكم له، وأما بالشرع فيدور(١)٠

وقد أجاب السعد ، بأنهم لم يجعلوا الأمر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ماذكر ، بل جعلوا الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح، والقبح كونه متعلق النهي والذم ٠ بمعنى أن الحُسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله ، وكذا في القبح(٢)٠

وهذا الجواب وإن دفع لزوم الدور اللازم من الدليل ، لكنه استلزم ما هو أقبح منه، وهو تجويز كون الشريعة من الأوامر والنواهي برمتها كذبا ، إذ الجواب يدل على تجويز الكذب منه، تعالى ، والعبث ، والسفه ، لأن هذه الأمور لم تنف عن كلام الله،تعالى، عقلا ، ليقطع العقل بامتناع كذبه، تعالى، في حكمه وخطابه ٠

فعادت المسألة إلى تنزيه الله، تعالى، عن الكذب - باعتبار كونه صفة نقص - فالحكم بكون الكذب صفة نقص في العقل يتنزه عنه الباري، جل علا ، يكون قولا بحسن الأشياء وقبحها، عقلا، وإن كان سمعيا لزم الدور ، لامحالة ٠

قال صاحب التلخيص : «الحكم بأن الكذب نقص إن كان عقليا كان قولا بحسن الأشياء وقبحها، وإن كان سمعيا لزم الدور»(٣)٠

والسعد لما أجاب عن الدليل المذكور بمنع الدور ، تفطن إلى هذا اللزوم ، فأحال حل الإشكال ، على مسألة الكلام ، وبالرجوع إلى مسائل صفة الكلام لم أهتد له إلى جواب على هذا الإشكال، ســوى اعتراضه على كلام شيخه العضد ، بما يفيد تسليمه

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٢ ٠

(٢) انظر : المرجع السابق نفس الصفحة ٠ وانظر : المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٥٤ ٠

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٤ ٠

بقبح الكذب عقلا ٠ فلابد من إيراد كلام العضد ، ثم اعتراض السعد عليه ٠ قال العضد، استدلالا على امتناع الكذب عليه، تعالى : « عندنا ثلاثة أوجه :- الأول : إنه نقص، والنقص على الله، تعالى، محال . وأيضا، فيلزم أن نكون أكمل منه في بعض الأوقات ٠ واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل، وبين القبح العقلي ، فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه ، وإنما تختلف العبارة»(١)٠

وعقب السعد على قول العضد: « واعلم أنه لم يظهر لي فرق ٠٠٠» بقوله: «أنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح»(٢)٠

وهذه العبارة يُفْهَم منها أن السعد يرى أن قبح الكذب يعلم بالعقل ، لأن ماوافق الغرض ونافره ، وما كان صفة كمال ونقص، خارج محل النزاع ، فالصدق صفة كمال بالنسبة لله، تعالى ، فإدراكها عقلي، لاشرعي ، فلا دور٠

فلعل هذا مراد السعد والله أعلم ٠

وعلى كلٍ إذا كان هذا مراد السعد ، فهو يدل على إثباته لحسن بعض الأفعال وقبحها، بالعقل، كما تقدم الكلام عنه ، في تحرير موضع النزاع بين القائلين بالحسن والقبح العقلي والمانعين ٠

الحجة الرابعة : الإجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد، وهما متصفان بالحسن والقبح ، فلو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع ، لامتنع تعليل الأحكام بها ٠ وفي منعه سد باب القياس ، وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام(٣)٠

وجواب الأشاعرة بأن اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس واردا على محل

---

(١) المواقف : ص ٢٩٦ ٠

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٠٥ ٠

(٣) انظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٥٤ - ١٥٥، وانظر : نهاية الأقدام :ص ٣٧٤ - ٣٧٥ ، مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٢٤ ٠

النزاع ، لكون المصلحة والمفسدة راجعة إلى ملائمة الغرض ومنافرته ، وأنه عقلي، لايدفع الدليل - حسب رأيي - لأن الإشكال قائم في تَعْدِية حكم المصالح والمفاسد إلى المسائل والوقائع المستجدة ، حيث لم يرد نص الشارع فيها على سبيل التنصيص، وإنما ترك الشارع الأمر فيها إلى قياسات العقول، القائمة على مراعاة الحسن والقبح، المترتبين على مراعاة المصالح والمفاسد ، وتنزيل الواقعة الجديدة الغير منصوص عليها بنص الشارع منزلة المنصوص عليها ٠ فثبت بهذا دور الحسن والقبح العقليين في تحقيق المدح والذم، والثواب والعقاب،فيما عند الله، تعالى ، فيما لم يرد النص به من مأمورات ومنهيات ٠

الحجة الخامسة : تفسير القبح - عند القائلين بنفي الحسن والقبح العقليين - بأنه الذي يلزم من فعله حصول العقاب عند الله، تعالى، يلزم منه الدور، أو التسلسل المحالين . وجه اللزوم أن وجوب الاحتراز عن العقاب إن قيل بثبوته بالعقل فقد تم الدليل على ثبوت الحسن والقبح بالعقل ، وإن قيل بثبوته بالشرع فحينئذ لايجب على المرء الاحتراز عن ذلك العقاب إلا بإيجاب آخر ، وهذا الإيجاب معناه ، أيضا، ترتيب العقاب ، وذلك يوجب التسلسل في ترتيب هذه العقابات ، أو يدور، وهو باطل ٠ فثبت أن العقل يقضي بالحسن والقبح(١)٠

---

(١) انظر : معالم أصول الدين : ص ٩٣ ، المطالب العالية : ج ٣ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ ٠

الفصل الثالث

التكليف بمالايطاق

الفصل الثالث

التكليف بما لايطاق

تناول السعد من مسائل هذا المبحث بعض المسائل، كمراتب التكليف بما لايطاق، وتحرير موضع النزاع فيها، مبينا رأيه ، مشفوعا ببعض الأدلة عليه.

ففيما يخص مراتبه ذكر السعد أن له ثلاث مراتب، دُنيا ، وقصوى ، ووسطى، وبين حقيقة كل مرتبة، وهل هي من موارد النزاع أم لا؟.

قال في «شرح المقاصد»:

«مراتب مالايطاق ثلاث : أدناها ما يمتنع بعلم الله، تعالى، بعدم وقوعه، أو لإرادته ذلك، أو لإخباره بذلك. ولا نزاع في وقوع التكلف به، فضلا عن الجواز. فإن مَن مات على كفره، ومن أخبر الله، تعالى، بعدم إيمانه يعد عاصياً إجماعا».(١)

ثم قال في «شرح المقاصد » :

« وأقصاها : ما يمتنع لذاته ، كقلب الحقائق ، وجمع الضدين أو النقيضين. وفي جواز التكليف به تردد، بناء على أنه يستدعى تصوّر المكلَّف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا، فيه تردد»(٢). وفي «المقاصد» أن الجمهور على امتناع التكليف به(٣). وفي «تهذيب المنطق والكلام» ذكر أنه لاخلاف في عدم

---

(١) شرح المقاصد : ج٢ص ١٥٤. وانظر : المقاصد بهامشه، شرح التلويح: ج ١ ص ١٩٧، حاشية السعد على مختصر المنتهى: ج ٢ ص ٩، تهذيب المنطق والكلام: ورقة ٢٦/أ، شرح العقائد النسفية : ص ٦٢.

(٢) شرح المقاصد: ج٢ ص ١٥٤، وانظر : حاشيته على مختصر المنتهى: ج٢ ص ٩.

(٣) المقاصد : ج ٢ ص ١٥٤

التكليف به(١)، «وفي شرح التلويح» أن الإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به(٢).

ثم قال في «شرح المقاصد»: «والمرتبة الوسطى ما أمكن في نفسه، لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد أصلا، كخلق الجسم ، أو عادة، كالصعود إلى السماء. وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به، بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العقاب على تركه، لا على قصد التعجيز ، وعدم الاقتدار على الفعل، كما في التحدي بمعارضة القرآن ، فإنه لا خفاء في وجوب كونه مما لايطاق....، ثم الجمهور على أن النزاع إنما هو في الجواز ، وأما الوقوع فمنفي»(٣)

وقال في «تهذيب المنطق والكلام» عن هذه المرتبة الوسطى : «عندنا يجوز لعدم القبح العقلي، ولا يقع »(٤).

ثم حدد السعد أن النزاع في هذه المرتبة الجائزة عقلاً ، الممتنعة واقعاً، كما يفهم من نصوصه السابقة، في أمرين(٥):

الأول : التكليف بهذا النوع من الأمور، بمعنى طلب تحقيق الفعل والإتيان به، واستحقاق العذاب على الترك. وذلك لأن التكليف الواقع على جهة التعجيز واقع اتفاقا، كما في التحدى بمعارضة القرآن. فهذا النوع ، وهو الطلب الخالي عن إرادة الإتيان بالفعل ، واستحقاق العذاب على الترك، خارج نطاق

---

(١) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ.

(٢) شرح التلويح : ج ١ ص ١٩٧.

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٤، وانظر : شرح التلويح : ج١ ص ١٩٧.

(٤) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ.

(٥) أنظر : المقاصد وشرحه : ج ٢ ص ١٥٤ - ١٥٥.

النزاع ، لأنه لا يعد تكليفا، عند السعد، في الحقيقة.

الثاني : النزاع في جواز الوقوع عقلا بالتكليف به، لا الوقوع ، كما تقدم، فالسعد يرى جواز وقوع هذا النوع عقلا ، وانتفائه واقعا.

واستدل على الجواز العقلي، بعدم القبح العقلي. قال : «عندنا يجوز لعدم القبح العقلي»(١)، ومن النقل قوله تعالى: ﴿ ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به﴾(٢) . قال السعد : قد يستدل بهذه الآية على جواز التكليف بما لا يطاق، وإلا لم يكن لهذا الدعاء فائدة(٣). وقال ، أيضا: إن دلالته على الجواز ظاهرة(٤).

واستدل على انتفاء الوقوع ، بحكم النص والاستقراء، مثل قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾(٥)(٦).

ثم بعد تحرير السعد موضع النزاع ، وجه أدلة كل فريق، سواء المعتزلة الذاهبين إلى نفي الجواز العقلي ، مطلقا، حتى في هذه المرتبة المتوسطة. أو بعض الأشاعرة الذاهبين إلى وقوع التكليف بهذه المرتبة بالفعل، أو بعضهم ممن قال بوقوع التكليف بما لايطاق، حتى في المرتبة القصوى، وهي التكليف بالممتنع لذاته ، كقلب الحقائق.

---

(١) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

(٣) انظر : حاشيته على الكشاف : ورقة ٣٥٩.

(٤) انظر : شرح المقاصد : ج٢ ص ١٥٦. وفي شرح العقائد النسفية : ص ٦٢، يرى أن المقصود بالتحميل ليس هو التكليف بما لايطاق، بل إيصال مالا يطاق من العوارض إليهم.

(٥) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦.

(٦) انظر :المقاصد وشرحه : ج ٢ ص١٥٤-١٥٥، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ، شرح العقائد النسفيه : ص ٦٢.

أما الفريق الأول، وهم المعتزلة، فقد ذكر أنهم استدلوا بمثل قوله تعالى : ﴿لايكلف الله نفسا إلا وسعها﴾(١)، وكل ما علم الله أو أخبر بعدم وقوعه لايجوز أن يقع به ، وإلا لزم إمكان كذبه وجهله ، وهو محال، وإمكان المحال محال.

فأجاب السعد : أن الآية تنفي الوقوع لا الجواز، وليس بصادق أن كل ماعلم الله أو أخبر بعدم وقوعه أن وقوعه محال، وإنما يصدق هذا لو كان لزوم المحال لذاته، أما لو كان لعارض، كالعلم ، أو الخبر، فلا ، لجواز أن يكون ممكنا في نفسه. ومنشأ لزوم المحال هو ذلك العارض(٢)، ألا ترى أن الله، تعالى، لما أوجد العالم بقدرته واختياره، فعدمه ممكن في نفسه ، مع أنه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامة ، وهو محال(٣).

وأما الفريق الثاني، وهم بعض الأشاعرة القائلين بوقوع التكليف بالمرتبة المتوسطة فقد ذكر السعد أنهم استدلوا بمثل قوله تعالى: ﴿أنبئوني بأسماء هؤلاء﴾(٤). وقوله تعالى : ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾(٥).

وقد بَيَّن السعد أن مثل هذه الآيات لا تدل على وقوع التكليف بما لايطاق، لكونها خارج محل النزاع، لأنها تكليف تعجيز، لا تكليف تحقيق(٦)،

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦.

(٢) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٥، شرح التلويح : ج ١ ص ١٩٧.

(٣) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٦٣.

(٤) سورة البقرة ، الآية ٣١.

(٥) سورة البقرة ، الآية ٢٣.

(٦) انظر : شرح المقاصد: جـ٢ ص ١٥٥، شرح العقائد النسفية : ص ٦٢.

وتكليف التحقيق هو الذي يلزم من فرض تركه استحقاق العقاب، وليس هذا متحقق من مدلول الآيتين.

كما استدلوا بكون فعل العبد بخلق الله، تعالى، وقدرته، فلا يكون بقدرة العبد، وهو معنى التكليف بما لا يطاق.

كما استدلوا بأن التكليف قبل الفعل ، والقدرة معه، فلا يكون التكليف إلا بغير المقدور.

وقد رد السعد دلالة هذين الدليلين ، بأن صحتهما يستلزم كون جميع التكاليف الشرعية من قبيل مالا يطاق، وليس الأمر كذلك(١).

كما استدلوا بأن من علم الله، تعالى، فيه أنه لايؤمن، بل يموت على الكفر، مكلف بالإيمان، وفاقا، مع استحالته منه، لأنه لو آمن لزم انقلاب علم الله، تعالى، جهلا، ومثل هذا من أخبر الله، تعالى، بعدم إيمانه، كأبي جهل، وأبي لهب.

وقد رد السعد هذا الدليل ، أيضا، بأنه ليس من المتنازع فيه ، فلا يكون الدليل واردا على محل النزاع(٢)، لأن وجوب الفعل وامتناعه بواسطة علم الله، تعالى، أو إخباره، لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد، لأن الله، تعالى، يعلم أنه يؤمن، أو لا يؤمن ، باختياره وقدرته، فيعلم أن له اختيارا وقدرة في الإيمان وعدمه ، وكذا في الإخبار(٣).

---

(١) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٥.

(٢) انظر : شرح المقاصد ج ٢ ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٣) انظر : شرح التلويح : ج ١ ص ١٩٧.

وقد نقل السعد عن الجمهور أن هذا ليس تكليفا بما لا يطاق، إلا عند الأشعري، لأن العبد قادر على القصد باختياره(١)، ولكون التكليف مقدورا للمكلَّف بالنظر إلى نفسه(٢).

وأما الفريق الثالث من الأشاعرة ، والذين ذهبوا إلى وقوع التكليف بما لايطاق حتى في الممتنع لذاته. فقد قال به الجويني(٣)، ونسبه إلى الشيخ أبي الحسن(٤)، والغزالي(٥)، والرازي(٦).

واستدلوا عليه بأن الرب، تعالى، أمر أبا لهب بأن يصدقه ويؤمن به في جميع مايخبر عنه، ومما أخبر عنه أنه لايؤمن ، فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه، وذلك جمع بين النقيضين(٧).

وقد أخرج السعد هذا الاستدلال عن أن يكون وارداً في محز النزاع، حيث أجاب عنه بمثل ماتقدم في جواب المستدلين بعلم الله، تعالى، أو إخباره، بعدم إيمان العبد، وأنه من قبيل التكليف بما لايطاق(٨). وحاصل الجواب أن الممكن لا يخرج عن الإمكان بالعلم والإخبار.

---

(١) انظر : شرح التلويح : ج ١ ص ١٩٧.

(٢) انظر : شرح العقائد النسفية : ص ٦٢.

(٣) انظر : الإرشاد : ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٤) أتى أبوالحسن الأشعري بدليل إيمان أبي لهب، الآتي ذكره، وأفاد نصه، كما في الإبانة، أنه تكليف بالجمع بين النقيضين. أنظر : الإبانة : ص ١٩٥.

(٥) انظر : الاقتصاد : ص ١١٢ - ١١٤، قواعد العقائد : ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٦) انظر : معالم أصول الدين : ص ٩١، المطالب العالية: ج ٣ ص ٣٠٥ - ٣٠٦، نهاية العقول : ورقة ٢٠٠/أ.

(٧) انظر هذا الاستدلال عند أبي الحسن والجويني، والغزالي ، والرازي، في المراجع المتقدم ذكرها.

(٨) انظر : شرح المقاصد: ج ٢ ص ١٥٦، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ.

وقال في حاشيته على شرح مختصر المنتهى(١): « إن هذا من قبيل التكليف بما علم الله عدم وقوعه، وأخبر بذلك، وهو ليس من تكليف المحال في شئ، وذلك لأن أبا جهل، وأمثاله، لم يكلفوا إلا بتصديق النبي ، صلى الله عليه وسلم، فيما جاء به، ولم يخاطبهم الله، ولم يخبرهم، بأنهم لايؤمنون، حتى يلزم التكليف بأن يصدقوه في عدم التصديق، على التفصيل والتعيين، ليلزم المحال، بل إنما أخبر النبي، صلى الله عليه وسلم، بأنهم لايؤمنون ، كما أخبر نوحا وخاطبه صريحا، بأنه لايؤمن من قومه إلا من قد آمن» .

غير أنه في شرح المقاصد لم يقنع بهذا الجواب ، وقال فيه نظر، لأن الكلام فيمن وصل إليه هذا الخبر، وكلف التصديق به على التعيين(٢)

النقد : هذه المسألة من فروع مسألة الحسن والقبح(٣)، فالقائل بالحسن والقبح العقليين ، إذا طرد هذه القاعدة في حق الباري ، جل وعلا، قال باستحالة التكليف بما لايطاق، لكونه سفها في الشاهد، فوجب أن يكون كذلك في الغائب. والله، تعالى، منزه عن السفه، فيستحيل في حقه التكليف بما لايطاق، إذ هو غير لائق بالحكمة، فيجب عليه تركه.

والمانع للحسن والقبح العقليين، في الشاهد، يجعل طرده في الغائب من باب أولى، فلا يقبح منه، تعالى، شيء، ولا يجب عليه شئ ، بل فعله كله حكمة، فلا يستحيل في حقه، تعالى، التكليف بما لايطاق، ولا يقبح منه.

والمذاهب في هذه المسألة من حيث الجواز والوقوع، في تلك المراتب الثلاث، التي عددها السعد هي :-

---

(١) ج ٢ ص ١٢.

(٢) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦.

(٣) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٤.

المذهب الأول : مذهب المعتزلة الذاهبين إلى انتفاء الجواز، أصلا، في جميع المراتب المذكورة، لأنه سفه في الشاهد، فهو قبيح، فيقاس الغائب على الشاهد في تنزهه عن السفه والقبح، كما تقدم، وهذا دليلهم العقلي، أما دليلهم السمعي فكقوله تعالى: ﴿ لايكلف الله نفسا إلا وسعها﴾(١) وإذا انتفى الجواز العقلي، انتفى الوقوع الشرعي من باب أولى عندهم(٢).

وهذا المذهب باطل ، لأنه يقوم على تشبيه فعل الخالق، جل وعلا، بفعل عبيده، وهذا القياس يحيله العقل في حكم الشاهد بين السيد وعبده، وليس له من الفضل عليه إلا السلطة والقوامة الاعتبارية، فكيف يجيزه بين الخالق المتفرد بالملك والملكوت، جبار السماوات والأرض من لايسئل عما يفعل، ومن له مطلق السيادة، والقوامة الحقيقية، على كل شئ.

وهؤلاء المعتزلة، مشبهة الأفعال، لم يقدروا الله، تعالى، حق قدره. فليس بصحيح أن ما قبح منا وجب أن يقبح منه، تعالى، ولا ما حسن منا، وجب حسنه منه. فأفعاله، تعالى، لا تماثل أفعالنا، ولا أفعالنا تماثل أفعاله، حتى يحتج بقياس الغائب على الشاهد في هذه المسألة.

وأما الدليل النقلي فقد تقدم جواب السعد عليه.

المذهب الثاني: مذهب الأشاعرة، وهم قد اختلفوا على أكثر من رأي:

١ - مذهب جمهورهم أن جواز التكليف بما لايطاق معتبر في المرتبة الوسطى، لعدم قبح شئ منه، مع عدم وقوعه، بحكم الاستقراء، وشهادة قوله،

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦.

(٢) انظر مذهب المعتزلة في : المغني في أبواب التوحيد، المجلد الرابع : ج ١١، التكليف: ص ٥٨ وما بعدها، ص ١٢٩، ص ٣٦٧، ص ٣٩١.

﴿لايكلف الله نفسا إلا وسعها﴾(١)، وإنما ذهبوا إلى الجواز في هذه المرتبة، فقط، لأن المرتبة الأولى، التكليف واقع فيها بالاتفاق، وجعل التكليف فيها من قبيل مالايطاق تجوز، كما سيأتي بيانه، إن شاء الله تعالى، والمرتبة الثانية القصوى، ممتنعة لذاتها، والتكليف بها يستدعي العلم بالمكلف به، وهو ممنع، لأنا لا نعقل الجمع بين النقيضين، وايجاد القديم، وكل ماهو ممتنع لذاته. فصح بطلان تجويز التكليف بما هو ممتنع لذاته(٢).

٢ - مذهب أبي الحسن الأشعري، وهو بعد قوله بجواز التكليف بما لايطاق، اختلف العلماء في وقوع التكليف بالمحال عنده، فقد ذكر بعض الأئمة أنه لم يصرح بوقوعه، لكن لازم على أصليه في الاستطاعة ، وخلق أفعال العباد، لأنه يرى في الأصل الأول ، وهو الاستطاعة ، أن القدرة مع الفعل لاقبله، والتكليف قبل الفعل لامعه، لان استدعاء الفعل مقدم عليه إذ لا يتصور إلا في المستقبل، فهو حال التكليف غير مستطيع. ويرى في الأصل الآخر، وهو خلق أفعال العباد أنه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله، بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء، وأن الكسب مجرد مقارنة غير مؤثرة في إيجاد الفعل فنتج من التسليم بهذين الأصلين كون التكاليف الشرعية من قبيل التكليف بالمحال(٣).

وروى عنه بعض الأئمة منع جواز التكليف بما هو مستحيل لذاته ، كالجمع بين النقيضين، ومنع التكليف بالممكن المعجوز عنه، كأمر المقعد بالمشي، والأخرس على الكلام، وأما مالايقدر على فعله لا لاستحالته، ولا للعجز عنه ، لكن لتركه والاشتغال بضده، كتكليف الكافر بالإيمان حال كفره، فهو غير

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦.

(٢) انظر : مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية السعد : ج ٢ ص ٩ - ١٠، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٦٠ - ١٦١.

(٣) انظر : مختصر المنتهى مع شرح العضد الإيجي: ج ٢ ص ١١، شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٩٧، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٧٠، الصحائف الالهية : ص ٤٧٠.

عاجز عنه، ولا مستحيل منه، فهو كالذي لايقدر على العلم لاشتغاله بالمعيشة، فهذا مما قال به الأشعري، بل هو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين(١)

وفي الحقيقة تسمية هذا الأمر الأخير من قبيل التكليف بما لايطاق تجوّز، لصلاحية القدرة الحادثة واستطاعتها للفعل والترك. أما حديث اشتغال القدرة بأحد المقدورين فليس بناف تلك الصلاحية ، كما هو ظاهر ، والنزاع في التكليف بما لايطاق في الأمر بما لايكون تحت استطاعة القادر، لا لاشتغاله بضده.

وبعض الأئمة روى عنه تجويز التكليف بالممتنع لذاته، بل وقوعه، كما روى الجويني عنه ذلك، كما تقدم. ويؤيد هذا النقل قول الشيخ في الإبانة: «يقال لهم : أليس قد قال الله تعالى: ﴿تبت يدا أبي لهب وتب ما أغنى عنه ماله وما كسب سيصلى نارا ذات لهب﴾(٢)، وأمره مع ذلك بالإيمان ، فأوجب عليه أن يعلم أنه لايؤمن ، وأن الله صادق في إخباره عنه أنه لايؤمن ، وأمره مع ذلك أن يؤمن ، ولا يجتمع الإيمان، والعلم بأنه لايكون ، ولا يقدر القادر على أن يؤمن ، وأن يعلم أنه لايؤمن . وإذا كان هذا هكذا ، فقد أمر الله، سبحانه، أبا لهب بما لايقدر عليه، لأنه أمره أن يؤمن ، وأنه يعلم أنه لايؤمن»(٣).

ونقل أبو المعين النسفي عن الأشعري في كتابه «النوادر» القول بجواز التكليف بما لايطاق، وأن الله لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفها،

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٢٩٥ - ٢٩٦. وانظر تجويز الأشعري للأمر الأخير في : اللمع : ص ٩٨. وتجويز الباقلاني في : تمهيد الأوائل : ص ٣٣٢ - ٣٣٥.

(٢) سورة المسد ، الآيات ١ ، ٢ ، ٣.

(٣) الإبانة : ص ١٩٤ - ١٩٥.

ولامستحيلا(١).

ويرى ابن تيمية أن النقل عن الأشعري، وعن أكثر أصحابه، القول بوقوع التكليف بما لايطاق خطأ عليهم(٢).

وقد خالف الشيخَ جمهورُ أتباعه، في هذه المسألة، وقالوا بامتناع التكليف بالممتنع لذاته، فمن المخالفين له الإمام أبي محمد الإسفرائيني، وحُكِي عن الغزالي إنكاره، وتقي الدين ابن دقيق العيد(٣)، والإيجي، وتلميذه السعد، والسيد الشريف ، وغيرهم.

ووافقه عليها بعضهم، كإمام الحرمين(٤)، وهو ظاهر كلام الإمام الغزالي(٥)، والرازي(٦).

٣ - مذهب بعض الأشاعرة، وهو منع تجويز التكليف بما لايطاق رأسا، كما قالت المعتزلة. وهذا يُروى عن أبي إسحاق الاسفرائيني. قال: قال أهل الحق: يستحيل تكليف مالايطاق، لاستحالة وجود المعنى الذي يقتضيه التكليف مع العجز، لا للقبح والسفه(٧).

المذهب الثالث : مذهب الماتريدية ، الأحناف، وهم يمنعون جواز التكليف به، وبجميع مراتبه، لكن يميزون مذهبهم عن المعتزلة، بأن منعه ليس بناء على أن الأصلح واجب على الله، تعالى، فيجب عليه أن لايكلف بما لايطاق،

---

(١) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج٢ ص ٥٨٦.

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٧٠.

(٣) انظر : الروضة البهية : ص ٥٦.

(٤)،(٥)،(٦) تقدم ذكر مراجعهم

(٧) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ٢ ص ٥٨٦.

بل بناء على أنه لايليق بحكمته وفضله(١).

غير أن السعد اعترض على هذا التفريق بينهم وبين المعتزلة، فقال: «لقائل أن يقول : ليس معنى الوجوب على الله، تعالى، استحقاق العقاب على الترك، بل اللزوم ، وعدم جواز الترك، فالقول بعدم جواز التكليف بما لايطاق، بناء على أنه لايليق بالحكمة والفضل، قول بأنه يجب عليه ترك تكليف مالايطاق، تفضلا على العباد، وإحسانا، وهذا قول بوجوب الأصلح. فإن قيل: لايجب عليه الترك، لكنه يترك تفضلا وإحسانا. قلنا : فحينئذ لايثبت عدم الجواز، وهو المدعى ، بل يثبت عدم الوقوع»(٢)، وهو قول جمهور الأشاعرة.

واعترض عليه منلا خسروا بأن المراد أن التكليف بما لايطاق قبيح، بمعنى أن فاعله يستحق الذم في نظر الشارع، ولا شيء من القبيح جائز الصدور عنه، تعالى، أما الأولى فظاهرة، وأما الثانية فلأنه تعالى حكيم ، جميع أفعاله متفقة على نهج الحكمة ، فلا يجوز أن يصدر عنه عبث فضلا عن القبيح، فلو صدر عنه فعل من شأنه أن يستحق فاعله الذم، كان منافيا للحكمة. وإن كان قادرا عليه ، لأنه ليس بممتنع بالذات. فمعنى عدم تجويز صدور الفعل ، كما في التنزيهات، لا اللزوم ، وعدم جواز الترك ، ليلزم الوجوب عليه. فيكون هذا توسطا بين مذهب الأشاعرة القائلين بالجواز ، إذ لا عبرة للعقل عندهم، سوى فهم الخطاب، وبين مذهب المعتزلة القائلين بالوجوب، بمعنى عدم قدرته على تركه»(٣).

---

(١) انظر : التوضيح على التنقيح: ج ١ ص ١٩٧ - ١٩٨، وانظر : المسايرة: ص ١٠٨، بحر الكلام : ص ٥١ - ٥٣، العقائد النسفية ، ضمن شرح العقائد للسعد: ص ٦٢، نظم الفرائد :ص ٣٣- ٣٥، الروضة البهية: ص ٥٣ وما بعدها.

(٢) انظر : شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٩٨.

(٣) حاشية منلا خسرو على شرح التلويح على التوضيح : ورقة ١٦٤/ب.

والحق أن اعتراض منلا خسرو لايُميِّز مذهبهم عن مذهب المعتزلة ، بل كلامه يؤكد موافقتهم للمعتزلة في امتناع التكليف بما لايطاق، لكونه عبثا، يستحق عليه الذم، وهذا معنى وجوب الترك عند المعتزلة. لا ما أفهمه كلامه من أن المعتزلة يقولون بامتناع التكليف بما لايطاق ، بل وكل قبيح ، عليه تعالى ، لامتناعه بالذات عليه. فهذا قول بعضهم كالنظام ، والأسواري، والجاحظ، حيث ذهبوا إلى أن وصفه، سبحانه وتعالى، بالقدرة على الظلم، والكذب، وترك الأصلح، محال، قالوا: لأن ذلك يوجب النقص والحاجة، وذلك يستحيل عليه تعالى.

لكن مذهب جمهور المعتزلة، كأبي الهذيل وأصحابه، وأبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم ، ومن تبعهما، أن الله، تعالى، يوصف بالقدرة على ما لو فعله لكان ظلما، وكذبا، وإن كان لايفعل ذلك لعلمه بقبحه، وباستغنائه عن فعله(١)

فإذاً موجب ترك التكليف بما لايطاق ، بل وكل قبيح ، ليس لامتناعه لذاته، بل لأمر آخر ، وهو استغناؤه، تعالى، عن فعله ، لعلمه بقبحه، لكنه قادر عليه.

والحق أن إلزام السعد لهم لازم.

* وبعد ما تقدم من عرض موجز لأهم الآراء في هذه المسألة أتوجه إلى نقد كلام السعد.

لقد أجاد السعد في تحرير موضع النزاع في هذه المسألة ، بتفصيله للمراتب الثلاثة السابقة، واختياره للمرتبة الوسطى من بينها، ثم بيانه ماهية النزاع في المرتبة المختارة، أيضا، حيث أبان بأن المراد بالتكليف في هذه المرتبة

---

(١) انظر : المغني في أبواب التوحيد، المجلد الثاني : ج ٦، التعديل والتجوير: ص ١٢٧ وما بعدها.

التكليف التحقيقي، المترتب عليه الثواب والعقاب، لا التعجيزي، الخالي منهما، إذ ليس هو تكليفا في الحقيقة. وأبان بأن الخلاف في هذه المرتبة، أيضا، في الجواز ، لا الوقوع ، لانتفائه، بما تقدم نقله عنه.

فتحرير موضع النزاع في المسألة، بما تقدم، قَرَّب بين وجهات النظر، التي كان يخيل أنها متباعدة ، وقضى على كثير من مثارات النزاع، مما هي ليست منه في شئ. وحصر المسألة في الجواز العقلي، بعد الاتفاق على عدم وقوعه، في المرحلة القصوى والوسطى، التي هي مثار النزاع . وأن الجواز العقلي محصور، أيضا، في المرتبة الوسطى ، دون القصوى. وإن خالف فيه بعض الأشاعرة، كما تقدم.

وهذه المراتب الثلاث قد سبق السعد إليها شيخه العضد(١). لكن الذي لم ينص عليه شيخه ، هو تحرير النزاع في المرتبة المختارة، وهو أن النزاع في هذه المرتبة في التكليف به ، بمعنى تحقيق الفعل ، بحيث يترتب عليه الثواب والعقاب، لا قصد التعجيز، فهذا القيد في هذه المرتبة لم ينص عليه شيخه في المواقف، مع كونه قد فصل تلك المراتب، على نحو ماذكر السعد. وهذا القيد ضروري، فإنه يخرج أكثر الصور المتنازع فيها عن كونها من قبيل التكليف بما لايطاق، لانتفاء الطلب التحقيقي، كما تقدم نقله عن السعد.

هذا فيما يتعلق بنقد هذه المراتب من حيث الجملة. أما من حيث التفصيل، فالمرتبة الدنيا لاتعد في حقيقة الأمر من قبيل التكليف بما لايطاق، وإلا لعادت الشريعة كلها من هذا القبيل، لأن علمه، تعالى، بعدم وقوع الفعل من العبد، أو إخباره بذلك، لايستلزم نفي قدرة العبد عليه، لأن العلم تابع للمعلوم، لا مؤثر فيه، كما تقدم تحرير هذه المسألة في مبحث خلق أفعال العباد، عند نقد دليل العلم، الذي استدل به السعد على وقوع الأفعال الاختيارية بخلق الله، تعالى، وقدرته. كما أن إرادته، تعالى، لفعل العبد

---

(١) انظر : المواقف : ص ٣٣١.

الاختيـاري، لاتستلزم عدم اقتداره، عليه، أيضـا، لأن للعبد إرادة واختيـار في ترجيح أفعاله الاختيارية ، وإلا لكانت التكاليف الشرعية برمتها، تكليفا بما لايطاق ، وهذا الذي لزم على مذهب الشيخ، كما هو معلوم.

وقد ذكر السعد نفسه النزاع في هذه المسألة، من حيث جعل هذا النوع من التكليف من قبيل التكليف بما لايطاق، ونسب إلى الجمهور أنه من قبيل مايطاق، بمعنى أن العبد قادر على القصد إليه باختياره، وإن لم يخلق الله، تعالى، الفعل عقيب قصده. وخالف فيها الشيخ أبوالحسن ، حيث جعله من قبيل التكليف بما لايطاق، فهو عنده محال، لاستلزامه المحال، وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا، أو وقوع الكذب في أخباره(١).

فالحق أن النزاع في التكليف في هذه المرتبة ليس نزاعا في التكاليف الشرعية التي أمر الله بها ، ونهى عنها، من حيث كونها مقدورة للعباد من حيث هي، أو غير مقدورة ؟ للجزم بأنها مقدورة من حيث هي، فليست هي من قبيل الممتنع لذاته، ولا من قبيل الممكن الممتنع بحكم العادة، وإنما النزاع فيها جاء من حيثية أخرى، خارجة عن نطاق النزاع، وهذه الحيثية هي أن علم أن الله ،تعالى،أو إخباره أو إرادته كان مانعا من وقوع الفعل. ومثل هذه الحيثية التي هي خارج نطاق محل النزاع، حيثية اشتغال المكلف بضد ماكُلِّف به، وحيثية كون القدرة والاستطاعة مع الفعل، لا قبله، فهاتان الحيثيتان، كحيثية المرتبة الدنيا، التي عليها مدار الكلام. فحيثية اشتغال المكلف بضد ما كُلِّف به جعلها بعض الأئمة من مصححات وقوع التكليف بما لايطاق، كالشيخ، حيث قال: «فإن قال قائل: أليس قد كلف الله، تعالى، الكافر الإيمان؟ قلنا : نعم. فإن قال : أفيستطيع الإيمان؟ قيل له : لو استطاعه لآمن . فإن قال : أَفَكَلَّفه مالا يستطيع؟ قيل له : هذا كلام على أمرين : إن أردت بقولك إنه لايستطيع الإيمان لعجزه عنه، فلا، وإن أردت أنه لايستطيعه لتركه واشتغالـــه

---

(١) انظر : شرح التلويح على التوضيح : ج ١ ص ١٩٧.

بضده فنعم»(١).

ومثله قال القاضي الباقلاني(٢)، وغيره(٣).

وجعل هذا النوع من قبيل التكليف بما لايطاق فيه تَجَوّز، أيضا ، لأن الفعل ممكن ، مقدور للعبد من حيث هو، لكن لاشتغال العبد بضده، امتنع عليه، ذلك لأن الإنسان لايمكنه في حال واحدة أن يكون قائما قاعدا، ففي حال القيام لايقدر أن يفعل معه القعود، ويجوز أن يؤمر حال القعود بالقيام(٤).

وأما الحيثية الأخرى ، وهي كون القدرة مع الفعل لا قبله ، فقد جعلها بعض الأئمة من مصححات وقوع التكليف بما لايطاق، كما تقدم عن الشيخ ، أيضا، وهذا لازم على مذهب جمهور المتكلمين الذاهبين إلى كون القدرة والاستطاعة مع الفعل، لا قبله، وأنها حال كونها مع الفعل لاتصلح للضدين(٥).

ذلك أن مؤدى قولهم أن كلَّ مكلَّف فهو حين التكليف قد كلف مالايطيقه، وإن كان يطيقه حين الفعل، بقدرة يخلقها الله، تعالى، له وقت الفعل(٦).

---

(١) اللمع : ص ٩٨، وانظر: رسالة الثغر: ص ٨٠، ص ٨٢.

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٣٣٢.

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٤) انظر : مجموع الفتاوى: ج ٨ ص ٤٦٩، وانظر : ج ٨ ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٥) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ٢ ص ٥٤٤، وانظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٢٩٩، ص ٤٧٠، المواقف : ص ١٥١، ص ١٥٣، شرح المواقف : ج ٢ ص ٢٣٠وما بعدها، ص ٢٣٨ وما بعدها. شرح المقاصد: ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٤١.

(٦) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٢٩٣، ص ٤٧٠.

وهذه الحيثية مرتبطة بالتي قبلها، ذلك أنه لما كانت القدرة والاستطاعة مع الفعل، وكان المكلف مشتغلا بضد التكاليف، وقدرته حال الفعل لاتصلح للضدين، كان أبدا مكلفا بما لايطاق.

والحق أن القول بكون القدرة والاستطاعة مع الفعل لاقبله ، قول غير صحيح، بل الصواب في هذه المسألة أن القدرة والاستطاعة بمعنى سلامة الأسباب، وصحة الآلات ، والتي هي مناط الأمر والنهي، والتي تحد بأنها القوة المهيئة لتنفيذ الفعل عن إرادة مختارة، متقدمة على الفعل.

وأما القدرة والاستطاعة والتي يكون معها حصول الفعل، وخروجه من العدم إلى الوجود، أو الوجود إلى العدم، فهذه تكون مقترنة بالفعل ومعه، وهي التي توجب حصول الفعل(١). وهي مع كونها مع الفعل ومقترنة به، إلا أنها صالحة لضدها من الأفعال الأخرى. وإلا لو منعنا صلاحية تعلقها بالأضداد، لكان الكافر المستمر على كفره لايستطيع الإيمان البتة، لاشتغال قدرته بالتعلق بالكفر أبدا، وكذا العاصي، والمؤمن... الخ لأن استمرار الفعل، كالكفر، والعصيان،٠٠٠ دليل على اقتران القدرة، فإن لم تكن صالحة للأضداد كانت التكاليف كلها من قبيل التكليف بالمحال. وقد خالف المتكلمين في هذه الجزئية بعضُ كبار الأئمة، كالقلانسي ، وابن سريج ، والإمام الأعظم(٢)، ونسب ابن تيمية إنكاره إلى جمهور أهل العلم(٣).

والذي يقطع بالفرق بين الاستطاعتين إدراك ما بالقوة، وما بالفعل ، فاتصاف الذات بالاستطاعة والقدرة، قبل الفعل، يراد به الاتصاف بالقوة، وهي

---

(١) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ٢ ص ٥٤٤، مجموع الفتاوى: ج ٣ ص ٣١٨ - ٣١٩، ج ٨ ص ٢٩٠ - ٢٩١، ص ٣٩٠ - ٣٩١، ص ١٢٩ - ١٣٠، معالم أصول الدين : ص ٩٠.

(٢) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ٢ ص ٥٤٤.

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٢٩٩.

كمون الصفة، والتي هي مجرد القوة، التي هي مبدأ للأفعال المختلفة ، في الذات، بحيث تكون صالحة للتعلق بالضدين.

أما اتصاف الذات بالاستطاعة والقدرة التي تكون مع الفعل، والتي بها يكون إيجاد المفعول، حيث القدرة، والتي هي الفعل بالفعل، إضافة بين الفاعل والمفعول، فتلك القوة والاستطاعة عبارة عن القوة المستجمعة لشرائط التأثير(١). وهو ما يطلق عليه الإيجاد، أو التأثير، أو الفعل ، بالفعل، وهي عبارة عن ظهور ما بالقوة، والتي هي الاستطاعة السابقة، بالفعل، والتي هي هذه الاستطاعة.

ولتقريب الصورة يضرب له مثل السيف، قاطعا، بالقوة في الغمد، وقاطعا بالفعل حال الفعل، عند الاستعمال(٢). فلا يعقل نفي قدرة السيف على القطع، وهو في الغمد - إن تَجَوَّزنا في نسبة القدرة إلى السيف لإيضاح المقصود - لأنه وهو في الغمد صالح للضدين بالقوة، صالح لأن يقطع هذا وذاك، وأن لايقطع ، ثم من الجائز أن تظهر هذه الصفة ، والتي هي بالقوة، بالفعل، فيحصل بها القطع بالفعل، فيكون السيف قاطعا بالفعل، وهذا الوصف مقارن للفعل، غير متقدم، ولا متأخر عنه، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته. ثم هو مع اتصافه بالقطع بالفعل تكون القدرة فيه منصرفة إلى معلول واحد بعينه، لكنها مع انشغالها بإيجاد ذلك المفعول ، صالحة من حيث هي قدرة ، لا من حيث تعلقها بذلك المفعول بالفعل، لأن تتعلق أيضا بالأضداد ، كالحال في حال الاتصاف بالقوة، سواء بسواء، لأن الاتصاف بالفعل لاينفي الاتصاف بالقوة، وإلا لزم زوال ما بالفعل. فيكون تعلقها بالأضداد، حال حصولها بالفعل، من حيث كونها منطوية على القدرة والاستطاعة بالقوة. وتكون تعلقات الأضداد بوصف

---

(١) انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ٢٤٠، وانظر : معالم أصول الدين : ص ٩٠.

(٢) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد: ص ١٠١ وقد ضربه الغزالي مثلا لتوضيح كيفية اتصاف الله، تعالى، بالخلق أزلا.

الاستطاعة، التي هي بالقوة والقائمة في الذات ، لا بوصف الاستطاعة التي هي بالفعل، لكونها مشغولة ومتعلقة بممكن مخصوص.

ومن هنا قال الإمام الأعظم: إن القدرة حال كونها مع الفعل تصلح للضدين على طريق البدل، ومعنى ذلك أن الاستطاعة التي حصل بها الإيمان صلحت له، ولا تصلح للكفر إذا اقترنت بالإيمان ، ولكنها لو كانت اقترنت بالكفر بدلا من اقترانها بالإيمان لصلحت له، بدلا من صلاحها للإيمان(١).

وبذا يعلم أن هذه الحيثيات الثلاث لا تجعل التكاليف من قبيل التكليف بما لايطاق، إذ المقصود بما يطاق، هو الفعل الممكن في ذاته مع إمكان تعلق القدرة الحادثة به في حكم العادة ، والتكاليف الشرعية لاتخرج عن هذا القبيل، فكلها صالحة لأن تتعلق قدرة العبد بها.

وقد أصاب السعد ، رحمه الله تعالى، في قوله ، بوقوع التكليف بهذه المرتبة.

أما المرتبة القصوى ، فكما قال السعد أن جمهور الأئمة على امتناع التكليف بها(٢).

وأما الذين قالوا بجوازه ، بل وقوعه، مستدلين بحديث إيمان أبي لهب، فاستدلال غير صحيح، في نظري، وقد أجاب السعد، رحمه الله تعالى، بما جلى به ضعف الدليل، وأنه ليس من قبيل التكليف بما لايطاق، بل من قبيل ماعلم الله، تعالى، أو أخبر بعدم وقوعه، فليس فيه جمعا بين النقيضين.

غير أن استشكال السعد لجوابه، وقوله إنه فيه نظر، بناء على أن الكلام فيمن وصل إليه الخبر من الله، تعالى، بعدم التصديق، والتكليف بالتصديق به

---

(١) انظر : تبصرة الأدلة ، طبعة المعهد العلمي الفرنسي: ج ٢ ص ٥٤٤، وانظر: مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٨٠.

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٣٠١.

على التعيين، فيه نظر. ذلك أنه حتى على هذا الفرض ، وهو بلوغه الخبر، لايستلزم الدليل الجمع بين النقيضين، لأن أبا لهب إذا أمر بتصديق الرسول في كل مايقوله، وأخبر مع ذلك أنه لايصدقه، بل يموت كافرا، لم يكن هذا متناقضاً، ولا هو مأمور أن يجمع بين النقيضين، لأنه مأمور بتصديق الرسول في كل مابلغ، وهذا التصديق لايصدر منه ، فإذا قيل له أمرناك بأمر ونحن نعلم أنك لاتفعله لم يكن هذا تكليفا للجمع بين النقيضين ذلك أن الأمر بالإيمان والتصديق أمر بإيمان وتصديق مطلق يقدر عليه أبولهب ومع هذا الأمر المطلق هناك إخبار من الله، تعالى، قد بلغه بعدم اقتداره على فعل ذلك المأمور به. وليس هناك أمر جديد بالتصديق بعدم اقتداره ، فلو وقع التصديق من أبي لهب امتنع ورود هذا الخبر، وهو الإخبار بعدم وقوع التصديق منه ، لكن هذا الخبر ورد ووقع عند أبي لهب، لما علم الله، تعالى، أنه لايقع منه التصديق.

وهذا كله - أي الجواب السابق - لو قدر أن أبا لهب سمع الآية، وأمر بالتصديق بها. وليس الأمر كذلك، فليس من المسلم به أن الله تعالى أمر نبيه بإسماع هذا الخطاب لأبي لهب، وأقر أبا لهب بتصديقه ، بل لايقدر أحد أن ينقل أن النبي صلى الله عليه وسلم، أمر أبا لهب أن يصدق بنزول هذه السورة. فالقول: إن الله تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق بأنه لايصدق قول غير صحيح(١).

أما المرتبة الوسطى، والتي أجاز السعد التكليف بما لايطاق فيها عقلا، ومنعها شرعا، من حيث كونها غير واقعة شرعا بحكم الاستقراء ، وشهادة بعض النصوص الشرعية. فهذا رأي كثير من أئمة أهل السنة من الفقهاء والمتكلمين والمحدثين، وكثير منهم ذهب إلى امتناعه، أيضا(٢).

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٤٧٢ - ٤٧٣.

(٢) انظر : الحجة في بيان المحجة : ج٢ ص ١٢٨ ومابعدها ، زاد المسير : ج١ ص٣٤٦، المحرر الوجيز : ج٢ ص٥٣٩-٥٤٠، تفسير القرطبي : ج٣ ص٤٣٠ ، مجموع الفتاوى : ج٨ ص٢٩٤-٢٩٨، ص٤٧٠-٤٧١، روح المعاني : ج٣ ص٦٩.

والمسألة في حقيقة الأمر خلافية ، لايترتب عليها فساد اعتقاد، خاصة وأن المجوزين عقلا، مانعون شرعا. فالأمر فيها سهل ويسير.

والذي أميل إليه في هذه المسألة ، وأرجح القول به ما تقدم عن جمهور الأئمة وهو عدم وقوع التكليف بما لايطاق، لقوله تعالى : ﴿لايكلف الله نفسا إلا وسعها﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولايريد بكم العسر﴾(٢)، وقوله تعالي : ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾(٣)، وغيرها من الآيات الدالة على أن شرع الله تعالى وتكليفه عبادة يسر لاحرج فيه، ولا مشقه. ومعلوم أن التكليف بما لايطاق أعظم من الحرج والعسر والمشقه، فإذا انتفى العسر والحرج في التكليف فمن باب أولى أن ينتفي التكليف بما لايطاق.

أما قضية الجواز العقلي، فالذي أراه جواز المرتبة الوسطى عقلا، مع انتفائها لصارف الحكمة والتفضل ، ذلك أن المنع العقلي يستلزم الإيجاب على الله تعالى، وهو ارتماء في الاعتزال، بايجاب بعض الأفعال عليه تعالى، ومنع بعض الأفعال منه تعالى استنادا إلى كون الاخلال بالواجب قبيحاً منه تعالى. وأفعال الله تعالى لاتقاس بأفعال عبيده، فليس ماحسن منا حسن منه، ولا ماقبح منا قبح منه تعالى، لمكن الله تعالى لايكلف مالايطاق، لاخباره بذلك، وذلك منه رحمة بعباده ورأفة بهم، وهو أرحم الراحمين ، وأعدل العادلين ، منزه عن الظلم والجور ، بفضله وحكمته، فالخلق جميعا طوع قدرته، وتحت حكم مشيئته، يحكم مايشاء ويفعل مايريد، ولا معقب لحكمه، و ﴿لايسئل عما يفعل وهم يسألون﴾(٤).

---

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٨٦.

(٢) سورة البقرة ، الآية ١٨٥.

(٣) سورة الحج ، الآية ٧٨.

(٤) سورة الأنبياء ، الآية ٢٣.

الفصل الرابع

تعليل أفعال الله تعالى

الفصل الرابع

تعليل أفعال الله تعالى

يرى السعد أن تعليل بعض أفعال الله، تعالى، بالأغراض ثابت بالنص والإجماع، وعليه مبنى القياس الشرعي. وأما تعميم هذه القضية، أي كون كل فعل لله، تعالى ، فهو ناشئ عن غرض وعلة ، فهذا جعله السعد محل بحث.

وهو يرى أن الأقرب أن يحمل مورد مخالفة النافين للتعليل والغرض - ويقصد بهم الأشاعرة - على اللزوم والعموم، لا على الجواز، وتعليل البعض، لأن أدلتهم يفهم من بعضها عموم السلب، ولزوم النفي، والبعض الآخر يفهم منه سلب العموم ونفي اللزوم.

فلابد ههنا من ذكر رأي السعد وأدلته على مذهبه، ثم ذكر أدلة المخالفين ونقاش السعد لها.

أما عن رأى السعد وأدلته فقد قال : «الحق أن تعليل بعض الأفعال ، سيما شرعية الأحكام ، بالحكم والمصالح ، ظاهر، كإيجاب الحدود ، والكفارات، وتحريم المسكرات، وما أشبه ذلك ، والنصوص ، أيضا ، شاهدة بذلك ، كقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج﴾(٣). ولهذا كان القياس حجة إلا عند شرذمة لايعتد بهم، وأما تعميم ذلك بأن لايخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث»(٤)

---

(١) سورة الذاريات ، الآية ٥٦.

(٢) سورة المائدة ، الآية ٣٢.

(٣) سورة الأحزاب ، الآية ٣٧.

(٤) شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٧ بتصرف يسير، بإتمام بعض الآيات.

وقال : «تعليل بعض أفعاله بالأغراض ثابت بالنص والإجماع، وعليه مبنى القياس»(١)

وقال : «إن تعليل بعض الأفعال، سيما شرعية الأحكام ، مما تشهد به النصوص ويكاد يقع عليه الإجماع ، وبه يثبت القياس»(٢)

أما أدلة المخالفين ، وهم الأشاعرة، فقد ذكر لهم السعد أربعة أدلة ، إثنين يفيدان عموم سلب تعليل أفعال الله تعالى ، ولزوم نفيه. وآخرين يفيدان ، سلب العموم ، ونفي اللزوم ، كما ذكر ذلك السعد(٣).

وقد أورد أدلتهم وناقشها ، وها أنا أذكرها:-

القسم الأول : ما أفاد عموم السلب ولزوم النفي:

الدليل الأول : لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته ، مستكملا بتحصيل ذلك الغرض، لأنه لابد في الغرض من أن يكون وجوده أصلح للفاعل من عدمه، وهو معنى الكمال. لا يقال : لعل الغرض يعود إلى الغير، فلا تتم الملازمة . لأنا نقول : وحصول ذلك الغرض للغير لابد أن يكون أصلح للفاعل من عدمه، وإلا لم يصلح غرضا لفعله، ضرورة ، وحينئذ يعود الإلزام.

واعترض عليه السعد بقوله : «ورد بمنع الضرورة ، بل يكفي مجرد كونه أصلح للغير».

الدليل الثاني: لوكان شئ من الممكنات غرضا لفعل الباري، لماكان حاصلا بخلقه ابتداء ، بل بتبعية ذلك الفعل وتوسطه، لأن ذلك معنى الغرض . واللازم

---

(١) تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ. وانظر : المقاصد :ج ٢ ص ١٥٦.

(٢) انظر : المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦.

(٣) انظر : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦.

باطل لما ثبت من استناد الكل إليه ابتداء، من غير أن يكون البعض أولى بالغرضية والتبعية من البعض. لايقال: معنى استناد الكل إليه ابتداء أنه الموجد بالاستقلال لكل ممكن، لا أن يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر، على مايراه الفلاسفة ، وهذا لاينافي توقف تحصيل البعض على البعض ، كالحركة على الجسم، والوصول إلى المنتهى على الحركة، ونحو ذلك مما لا يحصى، لأنا نقول: الذي يصلح أن يكون غرضا لفعله ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد، وهو مقدور له، تعالى، من غير شيء من الوسائط.

واعترض عليه السعد بقوله : «ورد، بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكرنا، بأن إيصال بعض اللذات قد لايمكن إلا بخلق وسائط ، كالإحساس، ووجود ما يلتذ به، ونحو ذلك.

القسم الثاني : ما أفاد سلب العموم ونفي اللزوم :

الدليل الأول : أنه لابد من انقطاع السلسلة إلى ما يكون غرضا، ولايكون لغرض ، فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه.

الدليل الثاني : أن مثل تخليد الكفار في النار لايعقل فيه نفع لأحد(١)

وقد أصدر السعد حكمه على هذين القسمين، بأن القسم الثاني أقرب إلى مأخذ الخلاف ، أي الذي يدل على سلب العموم، ونفي اللزوم(٢). ولأجل ذلك أصدر رأيه في تعليل أفعال الله، تعالى، كما في صدر المسألة.

النقد : أصل «الغَرَض» بفتح الغين والراء، في اللغة : الهدف الذي ينصب فيرمى فيه، وجمعه «أغراض»(٣). ثم حمل على الدافع والحاجة التي دفعت الفاعل إلى العمل والكلام، وإلى كل حركة وإرادة تصدر عنه ، وذلك أن تلك الحركة إنما

---

(١) انظر هذه الأدلة في : شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦ - ١٥٧. وانظر : المقاصد : ص ١٥٦.

(٢) انظر : المقاصد : ج ٢ ص ١٥٦، تهذيب المنطق والكلام : ورقة ٢٦/أ.

(٣) انظر :اللسان : ج ٧ ص ١٩٦، مادة «غرض».

توجهت لغرض مقصود وحاجة معلومة ، فأصبحت كالسهم المتجه إلى غرضه، المنصوب له.

قال الراغب : «الغرض الهدف المقصود بالرمي، ثم جعل اسما لكل غاية يتحرى إدراكها»(١).

وفي الاصطلاح : ما لأجله فعل الفاعل ، ويسمى «علة غائية». فالغرض هو الأمر الباعث على الفعل، فهو المحرك الأول للفاعل، وبه يصير الفاعل فاعلا، ولذا قيل إن العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل(٢). والعلة الغائية متقدمة على الفعل في العلم والقصد، ومتأخرة عنه في الوجود(٣). كما يقال :«أول البغية آخر الدرك»(٤).

فالمراد بإثبات الغرض في فعل الله، تعالى ، أو نفيه عنه، إثبات كون أفعاله، تعالى، تكون لأجل أمر وقصد سابق عليها، هو الباعث لكونها وحصولها، أو لا تكون كذلك.

وهذه المسألة من فروع مسألة الحسن والقبح، فمن نفى الحسن والقبح العقليين نفى لزوم الغرض في فعله، تعالى، لأنه لايقبح منه، تعالى، شئ، ومن أثبتهما أثبت الغرض في فعله، تعالى، لأن الفعل الخالي عن الغرض عبث ، وهو محال على الله، تعالى، لقبحه.

فيلزم القائل بالحسن والقبح العقليين القول بثبوت الغرض في فعله، تعالى، لكن لايلزم العكس، أي لايلزم من القول بثبوت الغرض في فعله، تعالى، القول بثبوت الحسن والقبح العقليين، لجواز أن يكون الغرض، وهو الباعث للفاعل على الفعل، ليس تحقق الحسن والقبح الذاتي في الأفعال، بل كون فعل الفاعل واقعا وفق

---

(١) المفردات : ص ٣٥٩.

(٢) انظر : كشاف اصطلاحات الفنون، طبعة خياط : ج ٣ ص ١٠٩٤، وانظر : شرح الجلال الدواني على العضدية : ج ٢ ص ٢٠٤ - ٢٠٥، الكليات : ج ٣ ص

(٣) انظر : شرح المواقف : ج ١ ص ٥٠٠، رسالة مراتب الإرادة ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى: ج ٢ ص ٧٦.

(٤) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٨٣.

علمه ومشيئته، فيكون متقنا، مشتملا على المصالح والمنافع، التي تعود إلى الخلق.

لذا فقول السعد بتعليل بعض أفعال الله، تعالى، بالغرض لايستلزم كونه يذهب إلى الحسن والقبح العقليين، كما تقدم مذهبه فيه.

وقد اختلف في هذه المسألة على مذهبين :-

المذهب الأول : مذهب من يرى تعليل أفعال الله، تعالى، بالأغراض، والعلل الغائية، وأنه تعالى فعل المفعولات ، وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة.

وهذا مذهب جمهور أهل السنة، ومنهم الماتريدية ، وهو مذهب المعتزلة، والكرامية، والمرجئة، وغيرهم، وقول أكثر أهل الحديث، والتصوف ، وأهل التفسير، وهو قول الفقهاء، وقول أكثر قدماء الفلاسفة(١)

لكن أهل السنة يعبرون بالألفاظ الشرعية التي ورد بها الكتاب والسنة، فهم يعبرون بلفظ «الحكمة»، و«الرحمة» و«الإرادة»، بدل الغرض . لأنه يوهم الظلم والحاجة، والنقص(٢).

كما أن أهل السنة القائلين «بالغرض»، و«الحكمة» لايرون أنها واجبة في أفعال الله، تعالى، وجوبا عقليا، كما يقول المعتزلة، بل هو بمحض حكمته وفضله(٣)، لا يفعل ماليس فيه حكمة وغرض ومنفعة لعبادة، لصارف الحكمة

---

(١) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٨٨ - ٨٩، وانظر : منهاج السنة النبوية : ج ١ ص ٤٥٥، شفاء العليل : ص ١٩٠، مفتاح دار السعادة: ج ٢ ص ٢٢ - ٢٤.

وانظر مذهب الماتريدية في : التوضيح لمتن التنقيح : ج ٢ ص ٦٣، نظم الفرائد: ص ٣٥ - ٣٦، المسايرة : ص ١١٧ - ١١٨.

وانظر مذهب المعتزلة في : مقالات الاسلاميين : ص ٢٥٢ - ٢٥٣، المغني في أبوب التوحيد، المجلد الرابع : ج ١١ ، التكليف : ص ٩١ وما بعدها، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٩، شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٢، مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٣٨.

(٢) انظر : منهاج السنة : ج ١ ص ٤٥٥.

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٩٧ - ٩٨، التوضيح لمتن التنقيح : ج ٢ ص ٦٣.

والتفضل، والإحسان ، الذي هو متصف به ، والتي توجب أن تكون أفعاله، تعالى، لحكمة، وغاية، ومصلحة لعباده ، سواء عامة ، أو خاصة.

بخلاف ما يقوله المعتزلة ، حيث يذهبون إلى الوجوب العقلي عليه، تعالى ، بناء على أصلهم في الحسن والقبح العقليين ، لأن الفعل الخالي عن الغرض عبث ، وأنه قبيح ، يجب تنزيه الله، تعالى، عنه(١)

وسيأتي ذكر أدلة هذا المذهب ، إن شاء الله، تعالى ، فيما بعد.

المذهب الثاني : - مذهب من ينكر تعليل أفعال الله، تعالى، بالأغراض والعلل الغائية ، وهم جمهور الأشاعرة(٢)، وبعض أئمة أهل السنة، من أتباع المذاهب، كالقاضي أبي يعلى، وابن الزاغوني، وأبي الوليد الباجي، وهو قول كثير من نفاة القياس، الظاهرية، كابن حزم، وأمثاله، وهو قول جهم بن صفوان(٣). قال السيد الشريف: ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء ، وطوائف الإلهيين(٤). وهؤلاء لاينفون الحكمة في أفعاله، تعالى ، بل يرون أن أفعاله، تعالى، كلها مشتملة على الحكم والمصالح، وحقيقة الحكمة في أفعاله، تعالى عندهم، وقوعها على طبق علمه، تعالى، وإرادته(٥).

---

(١) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٤، شرح المقاصد : ج ٢ ص ١٥٤.

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٥٠ - ٥٣، نهاية الأقدام : ص ٣٩٧ ومابعدها، المحصل: ص ٢٩٦، الأربعين في أصول الدين : ص ٢٤٩ وما بعدها. التفسير الكبير: ج ١١ ص ٢١٧ - ٢١٨، المحصول ، القسم الثاني: ج ٢ ص ٢٤٢، ص ٢٤٨ وما بعدها، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٦١ - ١٦٢، شرح العقائد العضدية ضمن حاشية الكلنبوي: ج ٢ ص ٢٠٤ وما بعدها، غاية المرام : ص ٢٢٤ وما بعدها.

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٣٧ - ٣٨، ص ٨٣، درء تعارض العقل والنقل : ج ١ ص ٣٣٠، ج ٨ ص ٥٤.

وانظر رأي ابن حزم في : ابن حزم وموقفه من الالهيات : ص ٤٤٣ وما بعدها.

(٤) شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦١ - ١٦٢. وانظر : نهاية الأقدام : ص ٣٩٨، غاية المرام: ص ٢٢٤. النجاة : ص ٢٨٤.

(٥) انظر : التبصير في الدين : ص ١٠٣، نهاية الأقدام : ص ٤٠١ - ٤٠٢، غاية المرام : ص ٢٣٣.

وقد احتج الأشاعرة بمثل ما نقل السعد عنهم، وسيأتى مناقشة أدلتهم، إن شاء الله تعالى.

* وإذا ما انتهينا إلى نقد كلام السعد، فحري بنا أن ننظر في أدلة نفاة تعليل أفعال الله، تعالى، بالغرض، والمقصود بهم في هذا المقام الأشاعرة ، على وجه الخصوص، لأن السعد أتى بأدلتهم ونقدها، ومن خلال نقده اختار رأيه الذي صار إليه.

والسعد قد أورد أهم أدلتهم على هذا المطلب ، اختزل الكلام في بعضها واقتضبه. وإني بحول الله وقوته سأحاول توضيح تلك الأدلة التي اختزلها السعد ، ثم أُورِد بقية أدلتهم مقرونة بنقدها، ثم بعدها أذكر الرأي المختار، والأدلة عليه.

نقد أدلة نفاة تعليل أفعال الله تعالى بالغرض :

نقد دليلي القسم الأول: ما أفاد عموم السلب ، ولزوم النفي :

نقد الدليل الأول : - يقوم هذا الدليل على فكرة استلزام التعليل النقص على الله، تعالى، والنقص محال، فالتعليل محال. وهو أقوى أدلة الأشاعرة على الإطلاق. لذا فهو العمدة عندهم(١).

واعتراض السعد جاء على هذا الدليل من جهة منع عود الغرض، وما هو الأصلح في الفعل، إلى الفاعل، وهو الله، تعالى ، بل إلى عبيده، فإن الغرض كما يكون عائدا إلى الفاعل، فقد يكون مقتصرا عوده إلى غيره(٢).

وهنا لابد من عود الغرض، وما هو الأصلح، إلى الخلق، دون الخالق، لتعاليه، تعالى، عن الحاجة والاستكمال بالأصلح بالغير.

---

(١) انظر هذا الدليل في المراجع الأشعرية السابقة عند الإشارة إلى مذهبهم.

(٢) انظر : شرح المواقف : ج ٢ ص ١٦٢، وانظر : حاشية حسن جلبي عليه.

لايقال : إنه إذا كان حصول ذلك الغرض للغير ، لا للفاعل، يلزم منه انتفاء الفعل، بناءً على انتفاء الأولى، المرجح للفعل في حق الفاعل. فحينئذ يلزم أن لايفعل الله، تعالى. لأنا نقول : إنما يلزم ذلك - أي عدم وقوع الفعل منه، تعالى - إذا لم يكن الفعل أولى بوجه من الوجوه ، وهو كونه أولى بالنسبة إلى العبد(١)

فمنع الدليل ناشئ من منع الملازمة . ودعوى أن فرض نفع الغير ، والذي هو الغرض في فعله يستلزم ، أيضا، حاجته واستكماله بذلك النفع الذي للغير من جراء فعله، وادعاء الضرورة فيه ، لكونه يستفيد، حينئذ، بذلك النفع والإحسان، ماهو أولى وأصلح له، بناءً على أن نفع غيره والإحسان إليهم أولى بالنسبة إليه من عدمه، فغير مسلم ، ودعوى الضرورة مردودة ، إذ للفاعل أن يفعل لأغراض، وحكم لا تعود بالنفع والمصلحة عليه.

فمنشأ الغلط قصر الغرض على الفاعل، أو الفاعل والمفعول لأجله ، دون قصره على المفعول لأجله. بينما القسمة ثلاثية في الغرض على النحو المذكور، إذ يجوز أن يكون عودها إلى الفاعل فقط، أو إلى المفعول لأجله فقط، أو لهما معا. ألا ترى أن الكفار مخلدون في النار أبد الآباد، ومع هذا ، فليس للفاعل ، وهو المولى ، جل وعلا ، في تعذيبهم العذاب الدائم، غرض ومصلحة تعود إليه، بل لاشك أنها تعود إلى عباده وخلقه.

ثم على فرض التسليم بصحة تلك الدعوى، وهو ضرورة عود النفع والمصلحة إلى الباري، تعالى، واستكماله به ، على فرض كون الباعث نفع الغير، فليس من المسلم به بطلان هذا النوع من الاستكمال، لأنه استكمال فعلي متجدد، لا استكمال ذاتي وصفاتي، فالاستكمال القادح والممنوع والذي يترتب عليه المحذور والنقص ، هو الاستكمال الذاتي والصفاتي بالغرض، ولا قائل به، فإن الله، تعالى، مستكمل نفسه بذاته وصفاته.

---

(١) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤٦٨. وانظر : التوضيح لمتن التنقيح: ج ٢ ص ٦٣، حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٢.

أما الاستكمال بالغرض ، فهو استكمال بمتجدد فعلي. والخلو عن الكمال الفعلي ليس بنقص، كالحال في رؤيته، تعالى ، فإن خلو ذاته، تعالى، عن رؤية الخلق له، خلو عن كمال فعلي، لايلزم منه النقص. والغرض كذلك ، هو كمال فعلي، ككونه، تعالى، محموداً ، ومشكوراً(١)، ومحبوباً، ومعبوداً، كقوله تعالى : ﴿ماخلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾(٢).

ثم إن مقتضى هذا الدليل استلزام تجدد الغرض الاستكمال، وعدمه النقص وهذا غير مُسَلَّم ، أيضا، بل الصواب أن عدم الغرض في الوقت الذي لم تقتض الحكمة وجوده فيه، من الكمال ، كما أن وجوده وقت اقتضاء الحكمة وجوده فيه كمال. فليس عدم كل شئ نقصاً، بل عدم ما يصلح وجوده هو النقص، كما أن وجود ما لايصلح وجوده نقص. فتبيَّن أن وجود هذه الأمور حين اقتضت الحكمة عدَمَها، هو النقص ، لا أن عدمها هو النقص(٣) فثبت بما تقدم ضعف هذا الدليل.

نقد الدليل الثاني : - نجد هذا الدليل عند الإمام الرازي(٤)، والعضد الإيجي(٥).

وهذا الدليل ضعيف. أيضا، ذلك أن الضرورة قاضية ، بضرورة توسط بعض الأشياء، لإيصال الغرض والمنفعة. فإن إيصال اللذة مثلا إلى الغير ، لابد فيها من توسط أمر يحصل في الخارج، به يحصل لذلك الغير تلك اللذة، كوجود الملتذ بـــه،

---

(١) انظر : حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٢، وانظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٣٩، ص ٨٩ - ٩٠، ص ١٤٤ - ١٤٥، ص ١٤٦.

(٢) سورة الذاريات ، الآية ٥٦.

(٣) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٤٦ - ١٤٧، وانظر : شفاء العليل : ص ٢٠٦ وما بعدها.

(٤) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٥٠، الحجة الثالثة.

(٥) انظر : المواقف : ص ٣٣٢. وانظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٣.

والإحساس باللذة، كما مَثَّل السعد. إذ لولاهما لما تحققت اللذة من الملتذ. فلذة أخذ أجرة الكسب من غير الكسب ليس بمقدور(١).

على أن حصول المنفعة، واللذة، والسرور، وغيرها، للغير بتوسط بعض الأشياء لاينافي تفرده، تعالى، بخلق الكل ابتداء، إذ المراد من كون الكل بفعله ابتداء ، أن لايكون المخلوق الأول موجدا لما بعده، كما قال الفلاسفة، والمعتزلة ، وهو - أي توقف الكل عليه ابتداء - لا ينافي توقف بعض الممكن على بعض، كتوقف الحركة واللون على الجسم ، وتوقف معرفة الخلق للخالق على الخلق(٢).

فهو، سبحانه وتعالى، وإن كان قادرا على إيصال اللذة إلى عبده ، دون توسط شئ من الوسائل ، إلا أن توسط المتوسط لايقدح في كمال ربوبيته، وتفرده بالخلق.

ثم لم لايجوز أن يكون توسط تلك الأشياء متضمنا لحكمة أخرى، وغرض يريده الخالق، جل وعلا، ولا يلزم منه عود الكلام وتسلسله، لجواز أن تكون تلك الحكمة التي في المتوسط ، بحيث لا يحصل الغرض إلا به(٣).

نقد دليلي القسم الثاني : ما أفاد سلب العموم ، ونفي اللزوم:-

نقد الدليل الأول : هذا الدليل استدل به غير السعد على انتفاء الغرض والعلة الغائية في فعله، تعالى، وله أكثر من صورة، منها الصورة التي أوردها السعد ، وحاصلها أن الغرض الذي لأجله ترجح الفعل، وبه حصل، إما أن يكون له غرض ، أو لا يكون له غرض، فإن لم يكن له غرض ، فقد صح انتفاء الغرض في بعض المرجِحات ، فلينتف ابتداء من أصل الفعل ، وإن كان له غرض ، فالقول في هذا الغرض كالقول في سابقه، فإما أن يتسلسل أو يدور وهو محال ، أو ينتهي إلى غرض ليس بعده غرض . فإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض.

---

(١) تلخيص المحصل : ص ٢٩٦.
(٢) انظر : حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : ج ٢ ص ١٦٣، وانظر : شفاء العليل : ص ٢١٣ - ٢١٥.
(٣) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤٦٩.

قال عضد الدين : «لابد من الانتهاء إلى ماهو الغرض ، ولا يكون ذلك الغرض لغرض آخر ، وإذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض»(١)

ومنها الحكم ببطلان الغرض تفريعا على بطلان قسميه، القدم والحدوث ، بأن يقال: لو كانت أفعال الله، تعالى، معللة بالغرض والعلة الغائية، لكانت تلك العلة إما أن تكون قديمة ، أو حادثة ، والقسمان باطلان، أما الأول فلأنه يلزم من قدم العلة قدم المعلول، المفعول، وهو محال، وأما الثاني فلأن العلة الحادثة مفتقرة إلى علة أخرى، والكلام في علتها كالكلام فيها، فإما أن تتسلسل العلل، وهو محال، وإما أن تنتهي إلى علة قديمة، فيلزم المحذور الأول(٢). وإما أن تنتهي إلى علة غائية ليست لعلة . وهي الصورة السابق ذكرها والتي أشار إليها السعد.

ومنها الحكم ببطلان الغرض تفريعا على بطلان قسميه، من حيث مقارنة العلة الغائية للفعل ، أو عدم مقارنتها له، وذلك بالتقدم عليه، وذلك بأن يقال: لو وجب أن يكون خلق الله، تعالى، وحكمه، معللا بالغرض ، لكان خلق الله، تعالى، العالم في وقت معين، دون ما قبله وما بعده، معللا برعاية مصلحة وغرض ، ثم ذلك الغرض وتلك المصلحة إما أن يقال : إنه كان حاصلاً قبل ذلك الوقت، أو ماكان حاصلاً قبله، فإن كان حاصلا قبله كان ما لأجله أَوْجَد الله، تعالى، العالم في ذلك الوقت حاصلا قبل أن أوجده ، فيلزم أن يقال : إنه كان موجِداً له قبل أن كان موجِدا، وذلك محال.

وأما إن قلنا بأن ذلك الغرض، وتلك المصلحة، ما كان حاصلا قبل ذلك، وإنما حدث في ذلك الوقت ، فنقول: حصول ذلك الغرض في ذلك الوقت، إما أن يفتقر إلى محـــدث، أو لا يفتقر، فإن لم يفتقر فقد حـــدث الشئ لا عن موجِـد ومحدِث،

---

(١) المواقف : ص ٣٣٢.

(٢) انظر : تمهيد الأوائل : ص ٥١ - ٥٢، الأربعين في أصول الدين: ص ٢٥٠، الحجة الثانية، الصحائف الإلهية : ص ٤٦٨.

وهو محال ، وإن افتقر إلى محدِث ، فإن افتقر تخصيص إحداث ذلك الغرض بذلك الوقت إلى غرض آخر، عاد التقسيم الأول، بأن يقال : وهذا الغرض المحدِث لذلك الغرض هل كان حاصلا قبل وقت الغرض الأول، أو ما كان حاصلا قبله، فيجري فيه الكلام السابق. فيلزم فيه أحد أمرين : إما أن يقال : إنه، تعالى، كان موجِدا له قبل أن كان موجِدا له ، أو التسلسل، وكلاهما محال. هذا على فرض افتقار الغرض الأول المقارن لوقت الفعل إلى محدث وموجد. وأما على فرض عدم افتقاره البتة إلى رعاية غرض آخر، فحينئذ تكون موجدية الله، تعالى، وخالقيته غنية عن التعليل بالأغراض والمصالح(١).

وهاتان الصورتان ترجعان إلى الصورة الأولى، التي أوردها السعد ، من حيث أنهما يفيدان ضرورة أن يكون لكل غرض غرض وعلة ، فيلزم إما التسلسل، أو ضرورة الانتهاء إلى غرض ليس فوقه غرضه . كما تقدم تقريره في الصورة الاولى . فظهر أن هذه الصور تمثل دليلا واحداً.

وهذا الدليل بصوره المتعددة ، لايلزم منه لزوم النفي، ولا عموم السلب، بل نفي اللزوم ، وسلب العموم، كما قال السعد. ولذا نرى أن عبارة شيخه العضد السابق ذكرها عند قوله :«··· وإذا جاز ذلك بطل القول بالوجوب» عبارة دقيقة ، حيث تدل على انتفاء الوجوب واللزوم، لا الجواز ، فلا يفيد عموم السلب، بل سلب العموم.

وقال حسن جلبي عن هذا الدليل : «يفيد سلب العموم ، أعني سلب أن جميع أفعاله، تعالى، معللة بالأغراض ، فيفيد إبطال مذهب الخصم ، الذي هو الإيجاب الكلي، ولا يفيد إثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب»(٢).

---

(١) انظر : الأربعين في أصول الدين : ص ٢٥٠ - ٢٥١، الوجه الرابع. وذكر الرازي هذا الدليل في المحصول مختصراً ، انظره ، القسم الثاني : ج ٢ ص ٢٦٢ الدليل الرابع.

(٢) حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٣، وانظر : شفاء العليل : ص ٢١٦.

وهذا الدليل ، أيضا ، ضعيف لأكثر من وجه: -

الوجه الأول : لجواز أن يكون إيجاد الغرض لنفس ذلك الغرض، لا لغرض آخر فلا يتسلسل(١).

لا يقال : فيلزم مثله في كل مفعول مخلوق، وهو أن يكون الغرض منه هو نفسه، من غير حاجة إلى غرض آخر(٢). لأنا نقول: إن ذلك وإن كان ممكنا من جانب القدرة الإلهية، إلا أن الله، تعالى، قد جعل مادة العالم وصورها، وصفاتها، وترتب آثارها على بعضها البعض على النحو الذي لابد فيه من توقف الأغراض على الوسائط، وكون الوسائط شرائط فيها، بل هناك الوسائط الضرورية لتحقق كثير من الأغراض(٣)، كما تقدم في نقد الدليل الثاني السابق.

الوجه الثاني : أن الغرض من الفعل ليس هو علة الفعل المرجحة المؤثرة في إيجاد الفعل ليمتنع تقدمها عليه، بل الغرض هو ما في العلم من الحكم والمنافع التي من أجلها يوجد ذلك المفعول في وقته، فيكون للغرض متعلقان، الأول كونه متعلق العلم الأزلي، والارادة الأزلية ، والثاني كونه متعلق القدرة التنجيزية الحادثة حين وجود المفعول في وقته، فالذي تجدد في الغرض هو مجرد التعلق، كتجدد تعلق صفة القدرة ، فلا يلزم القدم ، كما لا يلزم الحدوث المفتقر إلى مرجح، مثلما تقول الأشاعرة في تعلق ذات القدرة بالحوادث في وقتها(٤).

الوجه الثالث : لم لا يجوز أن يفعل شيئا في اليوم لفعل آخر في الغد، ويفعله في الغد، ويفعل ثالثا بعد الغد، لا إلى آخر ، وهذا غير مستحيل، كما في نعيم الجنان . والدليل إنما يتم إذا استلزم وجود الشئ وجود ماهو لأجله.

---

(١) انظر : الصحائف الإلهية : ص ٤٦٨.

(٢) انظر صورة هذا الاعتراض في : شفاء العليل : ص ٢١٠ عند عرض الشبهة الثانية لنفاة الحكمة.

(٣) انظر في هذا : شفاء العليل : ص ٢١٣.

(٤) وانظر : شفاء العليل : ص ٢١٠، الجواب الأول والثاني.

وبالجملة هذا الدليل إنما يتم لو وجب كون الغرض فعلا آخر حادثاً مقارنا للمعلَّل البتة. وهو ممنوع . لم لايجوز أن يكون أمرا متجددا(١).

الوجه الرابع : وهو توضيح للوجه السابق، أن هذا الدليل مبني على نفي تسلسل الحوادث ، وقد سبق في مبحث الوجود ، جوازه ، سواء في جانب المبدأ، وهو الماضي، أو المنتهى ، وهو المستقبل، وأن الله، تعالى، لم يزل يحدث خلقا بعد خلق، وحادثا بعد حادث ، ومنها تسلسل الأغراض ، والعلل الغائية، إذ القول بحدوث الحكمة والغرض، كالقول في حدوث سائر ما أحدثه الله، تعالى، من المفعولات(٢).

نقد الدليل الثاني: وهو استدلال بانتفاء الغرض من بعض أفعال الله، تعالى، وقد اكتفى السعد بفعل إلهي واحد، وهو تخليد الكفار في النار، وقد استدل به الرازي(٣)، والعضد الإيجي(٤) من قبل.

وبعض نفاة تعليل أفعال الله، تعالى، أضاف إلى هذا الفعل الإلهي، أفعالا أخرى مثل خلق الكفر، والمعاصي، والشرور، والظلم ، ومن علم أنه يكفر، ويفسق ويظلم، ويفسد الدنيا والدين، وخلق إبليس، والشياطين، وبقائهم إلى آخر الدهر، وإماتة الرسل والأنبياء ، صلوات الله وسلامه عليهم ، وغير ذلك، ثم قد يصاغ الدليل على النحو الآتي، فيقال: لو كان الله، تعالى، فاعلا لمصلحة وغرض لما تعلقت إرادته وقدرته بإيجاد الكفر، والمعاصي، والشرور ، وما أشبهها، لأنها قبائح ، لا تعود بالنفع والغرض لا على الله، تعالى ، ولا على عباده، لكن إرادته وقدرته، تعالى، تعلقت بها، ينتج أن الله، تعالى، لا يفعل لمصلحة وغرض(٥).

---

(١) انظر : حاشية حسن جلبي على شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٣.

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ١٥١ وما بعدها ، ص ٣٨٠، وانظر : شفاء العليل : ص ٢١٦ الجواب الخامس وما بعده.

(٣) انظر : المحصول ، القسم الثاني: ج ٢ ص ٢٦٣ - ٢٦٤، الدليل السادس.

(٤) انظر : المواقف : ص ٣٣٢، وانظر : شرح المواقف : ج ٣ ص ١٦٢ - ١٦٣.

(٥) الدليل من صياغتي ، وقد استفدته من مجمل كلامهم، كما هو ظاهر بأدنى تأمل ، انظر : التفسير الكبير: ج ١١ص ٢١٧، المحصول، القسم الثاني: ج٢ ص ٢٤٨، ص ٢٥٥.

والحق أن هذا الدليل قوي ، وتظهر قوته في تخليد الكفار في النار، والذي نص عليه السعد، وخصه بالذكر، دون بقية الأفعال الإلهية ، المشار إليها، والتي يجمعها الدليل، وسبب تخصيص السعد له، دون غيره واضح، ذلك أنه ما مِن فعل من تلك الأفعال، كخلق الكفر والمعاصي ، والشرور، والآلام ، والظلم ... الخ، إلا ويمكن إبراز أوجه الحكمة والغرض والمصلحة فيه - وقد تقدم الكلام في مبحث القدرة ، على طرف من هذه الحكم(١)- إلا الفعل الذي خصه السعد بالذكر ، فإن النظر في هذا الفعل من حيث الظاهر ، ربما دل على أنه، تعالى، لا يفعل لغرض ومصلحة.

وقد وصف ابن القيم هذه الشبهة بأنها تقلقل الجبال، فضلا عن قلوب الرجال، وأنه بسببها أنكر من أنكر حكمة العزيز الحكيم، ورد الأمر إلى مشيئة محضة، لا سبب لها، ولا غاية ... الخ(٢).

والأمر كما قال ابن القيم ، وقد حار فيها نفسه، واختار من الجواب منع الخلود المؤبد ، ظناً منه - والله أعلم - أن الدفع لايكون إلا بالتزام هذا المنع. لذا فقد ساق للقول بفناء النار أدلة كثيرة نقلية وعقلية(٣).

والحق أن هذا السؤال معضلة كبرى ، لا أجد لها من الجواب إلا أحد أمرين:

الأول : التزام ماذهب إليه الإمام ابن القيم، فأدلته لاتخلو عن قوة ووجاهة

الثاني : التزام الحكمة والغرض والمصلحة في تأبيد العذاب ، والاكتفاء بهذا القدر من الجواب، دون الخوض في تعيين الحكم والمصالح والأغراض فيه، بل نقطع

---

(١) انظر : ج٣ ص١٠١٣-١٠١٤ من البحث، وانظر تفصيل الإمام ابن القيم لأوجه الحكم في تلك الأفعال، واحدا، واحدا: شفاء العليل : ص ٢١٦ وما بعدها.

(٢) انظر : شفاء العليل : ص ٢٥٢.

(٣) انظر : شفاء العليل : ص ٢٥٢ - ٢٦٤.

بأنه، تعالى، له في تخليد الكفار في النار حكم وأغراض كثيرة، لا نعلمها، ولسنا مطالبين في الخوض في معرفة التفاصيل، إذ الإيمان من حيث الجملة فيه غنية وكفاية.

وهذا الجواب أصح وأولى.

وعلى أية حال هذا الدليل ، كسابقه، لا يفيد عموم السلب، ولزوم النفي، بل يفيد سلب العموم ، ونفي اللزوم والوجوب، كما ذكر السعد.

وبعد فقد اكتفى السعد من الأدلة بهذه الأربعة ، وهي أظهر الادلة وأقواها عندهم. ولهم أدلة أخرى ، لا تخرج من حيث الصورة عن تلك الأدلة السابقة، وهذه بعضها مع أجوبتها:-

* منها : أن الله، تعالى، خالق لأفعال العباد، وأن العبد غير موجد لأفعاله الاختيارية، ومن أفعال العباد الكفر، والمعاصي، فالله، تعالى، خالقها، ومع القول بخلق الله، تعالى، الكفر والمعاصي في العباد يمتنع القول بأنه، تعالى، يفعل لغرض ومصلحة العبد(١)

وهذا الدليل تعود صورته إلى الدليل السابق.

والجواب : أنه مبني على نفي تأثير العبد في أفعاله الاختيارية ، وقد تقدم الكلام في مبحث أفعال العباد، أن للعباد اقتداراً وتأثيراً في أفعالهم الاختيارية على نحو ما، ومع حصول الاقتدار يثبت الاختيار ، فينتفي نفي التعليل.

سلمنا عدم التأثير ، لكن دعوى خلوها عن مصالح وأغراض ممنوع، كما تقدم في مناقشة الدليل السابق.

سلمنا خلوها في الأفعال الاختيارية، لكنه لايفيد سوى سلب العموم ، ونفي

---

(١) انظر : المحصول، القسم الثاني: جـ٢ ص ١٤٩ - ٢٥٦.

اللزوم، لا عموم السلب ولزوم النفي.

* ومنها : وقوع التكليف بما لايطاق، فيلزم نفي تعليل أفعال الله، تعالى، بالغرض والمصالح(١).

وهذا الدليل صورة عن الدليل الذي قبله ، لأن نفي الاختيار والتأثير في الأفعال الاختيارية ، مع ورود التكليف بها، تكليف بما لايطاق، فالجواب عنه بما تقدم.

على أن أدلة وقوع التكليف بما لايطاق ضعيفة وواهية ، كما تقدم في مكانه.

* ومنها : أن تقدير السماوات والكواكب المعينة، وتقدير البحار والأرضين بمقاديرها المعينة، لايجوز أن يكون رعاية لغرض الخلق، فإنا نعلم أنه لو ازداد في خلق الفلك الأعظم مقدار جزء لايتجزأ فإنه لا يتغير بذلك البتة شئ من مصالح المكلفين ، ولا من مفاسدهم.

والجواب : أن هذا دليل أقيم في مقابلة الضرورة القاطعة بأن الله، تعالى، ما خلق السماوات والأرض وما بينهما ، وفيهن ، مهما صغر أو كبر ، أو عظم أو حقر، إلا بالحق ، والعدل.

قال تعالى: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا﴾(٢)، وقال تعالى: ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين﴾(٣)، وقال تعالى : ﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾(٤).

وقد تقدم في مبحث وجود الله، تعالى، عند الحديث عن الآيات الكونية في الأنفس والآفاق على وجوده مايؤكد أن مقادير الأفلاك والبحار والأرضين ، وغيرهـــا

---

(١) انظر : المرجع السابق : ص ٢٥٧-٢٦٢.

(٢) سورة ص ، الآية ٢٧.

(٣) سورة الدخان ، الآية ٣٨.

(٤) سورة الحجر ، الآية ٨٥.

من الموجودات ، إنما جاءت على تلك المقادير، لأنها الأنسب والأصلح للعباد

على أن هذا الدليل يقوم على إثبات الجوهر الفرد ، وثبوته غير مسلم به، فطوائف كثيرة من المتكلمين، والفلاسفة، وغيرهم، يمنعون ثبوته

سلمنا ثبوت الجوهر الفرد، لكن الدليل يلزم منه عدم تأثير نفس الفلك الأعظم، وذوات الأفلاك، والسماوات، والأرض، في شئ من مصالح العباد ومفاسدهم، بيانه : لما كان نقص جوهر فرد، أو زيادته، غير ضار في مصالح المكلفين، ولا مفاسدهم، فكذا يقال في سائر الجواهر الفردة، لكونها متماثلة، والحكم الصادق على أحد المتماثلين يصدق على الآخر، استنادا إلى القاعدة العقلية : أن ما جاز على الشئ جاز على مثله. وعليه فإذا جاز عدم تأثير نقصان، أو زيادة، جوهر فرد واحد من مقدار الفلك الأعظم في شئ من مصالح المكلفين، أو مفاسدهم ، جاز أن لا يؤثر نقصان، أو زيادة، جواهر كثيرة، لامتناهية من الفلك الأعظم، فيها، إذ تخصيص أحد المتماثلات بالحكم مجرد تحكم. وعليه فإذا جاز أن لايؤثر زيادة، أو نقصان، جواهر كثيرة من الفلك الأعظم في مصالح المكلفين ومفاسدهم، جاز أن لا يؤثر ذات الفلك الأعظم ، ولا ذوات السماوات والأرض والأفلاك ... الخ في شئ من مصالح المكلفين ومفاسدهم ، لأنها مؤلفة من جواهر فردة متماثلة . وهو قول باطل ، لا يقول به عاقل، فثبت أن القول بتخصيص عدم تأثير زيادة أو نقصان بعض الجواهر الفردة في مصالح العباد ومفاسدهم ، دون البعض ، قول باطل، لأنه تحكم محض تأباه العقول.

سلمناه ، لكنه لايفيد ، أيضا، سوى سلب العموم، ونفي اللزوم ، لا عموم السلب، ولزوم النفي.

* ومنها : أن الله، تعالى، خلق الخلق وركب فيهم الشهوة والغضب، حتى إن بعضهم يقتل بعضا، وبعضهم يفجر ببعض ، ولقد كان، تعالى، قادرا على أن يخلقنا في الجنة ابتداء، ويغنينا بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة(١).

---

(١) انظر : المحصول ، القسم الثاني : ج ٢ ص ٢٦٤.

وهذا الاستدلال يعود إلى بعض ماتقدم ، وهو خلق مثل الكفر، والمعاصي، والآلام ، والشرور ··· الخ.

والجواب : منع انتفاءالغرض والمصلحة ، بل لله، تعالى، في خلق عباده على هذا النحو، ثم تكليفهم ، حكم جليلة، وأغراض عظيمة . ليس هذا موضع سردها(١)، وقد تقدمت فيه إشارات، عند نقد الأدلة السابقة.

وبعد فهذه أهم وأقوى أدلة الأشاعرة على نفي الغرض والعلة الغائية في فعله، تعالى، وهي، كما ترى، أدلة ضعيفة، لا تقوى أمام الأدلة والحجج الدالة على التعليل، كما سيأتي ذكرها ، إن شاء الله، تعالى.

أما فيما يخص مذهب السعد، رحمه الله، تعالى ، فإنه لما رأى ضعف أدلة أصحابه على عموم السلب، ولزوم النفي، وفي المقابل رأى قوة أدلة مثبتي الغرض والحكمة، جمع بين المذهبين معا، ورجح القول بتعليل بعض أفعال الله، تعالى، استنادا إلى وقوعه بالنص والإجماع.

وإنما كان هذا المذهب جمعاً بين المذهبين ، لأنه مشتمل على نفي تعليل أفعال الله تعالى، لكنه جزئي ، لا كلي. كما أنه مشتمل على تعليل أفعال الله، تعالى، بنفس الوجه.

وعلى هذا فقد كان اختيار السعد أن مورد النزاع، الذي يجب أن يكون بين النفاة والمثبتة، في الأدلة التي تفيد سلب العموم ونفي اللزوم ، فإن هذا الرأي عنده هو الذي تدل عليه النصوص. أى أن النصوص عنده جاءت تارة لتفيد نفي الغرض عن فعله، تعالى، كما في تخليد الكفار في النار، وجاءت تارة لتفيد ثبوت الغرض في فعله، تعالى ، كما في الأدلة التي ساقها، والتي سأتناول دلالتها عنده بعد قليل، إن شاء الله، تعالى.

---

(١) ذكر الإمام ابن القيم الحكم والمصالح في خلق الإنسان، وجعل نوازع الخير والشر والشهوات فيه، مع تكليفه بالأوامر والنواهي. انظر : شفاء العليل : ص ٢٤٨- ٢٥٢.

فمن اكتفى بأدلة نفى التعليل فقد قَصَّر ، ومن اكتفى بأدلة الإثبات مطلقاً، فقد قصر، أيضا، والحق عنده الجمع بينهما.

وهذا الرأي الذي ذهب إليه السعد ، يدل على تحريه الحق والتزامه ، وسلوكه مسلك الإنصاف والعدل، وإن خالف مذهب أصحابه. غير أنه وإن كان قد قارب فيه الصواب - بل يكاد يكون خلافه مع مثبتي التعليل في صورة واحدة ، وهي تخليد الكفار في النار - إلا أن قوله : «وأما تعميم ذلك بأن لايخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث» قد خالف فيه المعقول. ذلك أن الأحكام العقلية تَطَّرد، ولا يقع فيها الاستثناء، فطالما قد سلم السعد بجواز ، بل وقوع، تعليل أفعال الله، تعالى، بالنص والإجماع ، فهذا يدل على الجواز العقلي عنده ، قطعا، فتخصيص هذاالجواز ببعض الوجوه والأفعال، دون البعض الآخر، مجرد تحكم، يفتقر إلى أدلة وبراهين، وقد تقدم ضعف أدلة سلب العموم ونفي اللزوم.

ومن هنا اعترض ابن الحفيد على عبارة جده السابقه، بقوله : «أقول : كل فعل من أفعاله مشتمل على حكمة ومصلحة، مرتبة عليه في علمه، تعالى، فالفرق بين فعل دون فعل غير ظاهر»(١).

* أما الأدلة التي استدل بها السعد على ثبوت تعليل أفعال الله، تعالى، بالغرض ، فهي بعض أدلة المثبتين، وهي كثيرة ومتعددة، وسيكون تقرير دلالتها ضمن أدلة المثبتين ، الآتي ذكرها، إن شاء الله، تعالى.

* الأدلة علي تعليل أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح :-

أولا : الأدلة العقلية :-

الدليل الأول: لو لم يفعل الله، تعالى، لغرض وحكمة ومصلحة، لكان فعله، تعالى عبثاً، لأن العبث هذا صفته وشأنه، فما كان خاليا عن الغرض كان عبثا، وهو قبيح، يتعالى الله، تعالى، عنه، فيجب تنزيه الله، تعالى، عن الفعل

---

(١) الدر النضيد : ص ١٥٨.

الخالي عن الغرض(١)، ومن لم يفعل لغرض وحكمة لم يكن حكيما(٢)، والله تعالى أحكم الحاكمين.

الدليل الثاني :- أن بعثة الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، معللة باهتداء الخلق، وإظهار المعجزات معللة بتصديق الخلق لهم، واهتداء الخلق لازم لبعثة الأنبياء، وتصديق الخلق لازم لاظهار المعجزات، فإنكار اللازم إنكار للملزوم، لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم(٣).

الدليل الثالث : شهادة العقل بأن خلق الله، تعالى، العالم على هذا النظام العجيب، والتركيب البديع، وبتلك الدقة المتناهية، إنما جاء لحكم وأغراض جمة، منها الاستدلال بها على وحدانية الله، تعالى، والتوصل بها إلى معرفته ، وعبادته، وهذه من أعظم الألطاف والمصالح(٤).

الدليل الرابع : تعطيل أفعال الله، تعالى، عن الحكم والأغراض إما أن يكون لعدم علم الله بها وبتفاصيلها، وهذا محال في حق من هو بكل شئ عليم، وإما لعجزه عن تحصيلها، وهذا ممتنع في حق من هو على كل شئ قدير، وإما لعدم إرادته ومشيئته الإحسان إلى غيره، وإيصال النفع إليه ، وهذا مستحيل في حق أرحم الراحمين،وإحسانه من لوازم ذاته ، فلا يكون إلا محسنا منانا، وإما لمانع يمنع من إرادتها وقصدها، وهذا مستحيل في حق من لايمنعه مانع عن فعل مايريد، وإما لاستلزامها نقصا، ومنافاتها كمالا، وهذا باطل، بل هو قلب للحقائق، وعكس للفطر، ومناقضة لقضايا العقول ، فإن من يفعل لحكمة وغاية مطلوبة يحمد عليها، أكمل ممن يفعل لا لشئ البتة، كما أن من يخلق أكمل ممن لايخلق، ومن يعلم أكمل ممن لا يعلم ، ومن يتكلم أكمل ممن لايتكلم، ومن يقدر

---

(١) انظر : نهاية الأقدام : ص ٣٩٧ - ٣٩٨، ص ٤٠٠ - ٤٠١، المحصل: ص ٢٩٦، المواقف وشرحه : ج ٣ ص ١٦٤، التوضيح لمتن التنقيح : ج ٢ ص ٦٣.

(٢) انظر : مجموع الفتاوى : ج ٨ ص ٣٧٨.

(٣) انظر : التوضيح لمتن التنقيح مع شرح التلويح : ج ٢ ص ٦٣.

(٤) انظر : نهاية الأقدام : ص ٤٠١، شفاء العليل : ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

ويريد أكمل ممن لايتصف بذلك، وهذا مركوز في الفطر، مستقر في العقول. فنفي حكمته بمنزلة نفي هذه الأوصاف عنه ، وذلك يستلزم وصفه بأضدادها ، وهي أنقص النقائص(١).

ثانيا : الأدلة النقلية: وهي النصوص الشرعية المستفيضة، من الكتاب والسنة، الدالة على أن الله، تعالى، لم يفعل إلا لغرض كذا وكذا، وفعل هذا الفعل المخصوص لغرض كذا، والفعل الآخر لغرض كذا، وهي كثيرة جدا، فالقرآن وسنة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، مملوءان من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام، وهي تزيد على ألف موضع بطرق متنوعة(٢). وقد استقصى الإمام ابن القيم طرق هذه الأدلة على وجه الاستيفاء(٣). فأنا أذكر طرفا منها عنه فمن هذه الأدلة :-

الدليل الأول : النصوص التي جاءت فيها لام التعليل الصريحة ، أي الدالة على أنه، تعالى، فعل كذا لكذا، وأمر بكذا لكذا.

منها قوله تعالى: ﴿ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾(٤) ، وقوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾(٥)، وقوله تعالى: ﴿ قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين﴾(٦) وقوله تعالى : ﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه﴾(٧)، أي: إلا لنرى،

---

(١) شفاء العليل : ص ٢٠٤

(٢) مفتاح دار السعادة : ج ٢ ص ٢٢.

(٣) انظر : شفاء العليل : ١٩٠ - ٢٠٦.

(٤) سورة النساء ، الآية ١٦٥.

(٥) سورة النساء ، الآية ١٠٥.

(٦) سورة النحل ، الآية ١٠٢.

(٧) سورة البقرة ، الآية ١٤٣.

أو إلا لنعلم حزبنا،من النبيين والمؤمنين ، أو إلا لنميّز من يتبع الرسول ممن ينقل على عقبيه(١). وقوله تعالى : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾(٢)، أي إلا لآمرهم بعبادتي، كما جاء في تفسيرها(٣)، والمعنى أن الغاية من خلقهم، والتى تجب لهم، وترضى لهم ، والتي أمروا بفعلها، هي العبادة(٤).

فهذه الآيات وغيرها صريحة في التعليل ، وذكر الحكمة والمصلحة والغرض من الفعل والأمر الإلهي.

والأشاعرة يجعلون اللام في هذه الآيات وأمثالها لام العاقبة(٥)، كقوله تعالى: ﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا﴾(٦)

ولا شك أن جعل اللام في تلك الآيات لام العاقبة، كما في هذه الآية، فيه من التكلف ما يظهر بأدنى تأمل(٧).

الدليل الثاني : النصوص التى جآء فيها ذكر المفعول لأجله، الذي هو المقصود بالفعل. كقوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾(٨)، وقوله تعالى: ﴿وما أهلكنا من قرية إلا لها منذرون ذكرى وما كنا ظالمين﴾(٩)، وقوله تعالى: ﴿هو الذي يريكم البرق خوفا وطمعا وينشئ السحاب الثقال﴾(١٠)، وغيرها كثير. وهي أدلة صريحة على التعليل بالحكمة والغرض

---

(١) انظر : التفسير الكبير : ج ٤ ص ١١٤ - ١١٥.
(٢) سورة الذاريات ، الآية ٥٦.
(٣) انظر : تفسير ابن كثير : ج ٧ ص ٤٠١.
(٤) رسالة مراتب الإرادة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى : ج ٢ ص ٧٨.
(٥) انظر : نهاية الأقدام : ص ٤٠٤.
(٦) سورة القصص ، الآية ٨.
(٧) انظر مناقشة ابن القيم هذه الدعوى في : شفاء العليل : ص ١٩١ وما بعدها.
(٨) سورة النحل ، الآية ٨٩.
(٩) سورة الشعراء ، الآية ٢٠٨ ، ٢٠٩.
(١٠) سورة الرعد ، الآية ١٢.

الدليل الثالث : النصوص المتضمنة لحرف «كي» الدال على التعليل على وجه التصريح ، كقوله تعالى : ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾(١)، فعلل، سبحانه وتعالى، قسمة الفيئ بين هذه الأصناف، كي لا يتداوله الأغنياء، دون الفقراء، والأقوياء دون الضعفاء. وقوله تعالى: ﴿فرجعناك إلى أمك كي تقر عينها ولا تحزن﴾(٢)، وقوله تعالى : ﴿ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكي لايعلم بعد علم شيئا﴾(٣)، وكالآية التي استدل بها السعد، وهي قوله تعالى: ﴿فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا وكان أمر الله مفعولا﴾(٤)، أي : إنما أبحنا لك تزويجها وفعلنا ذلك، لئلا يبقى حرج على المؤمنين في تزويج مطلقات الأدعياء(٥).

الدليل الرابع : النصوص التي فيها لفظ «من أجل» الدالة صراحة على التعليل. كقوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾(٦). وقوله، صلى الله عليه وسلم : «إنما نهيتكم - أي عن لحوم الأضاحي - من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا»(٧).

الدليل الخامس : النصوص التي جاء فيها ذكر الحكم الكوني والشرعي

---

(١) سورة الحشر ، الآية ٧.

(٢) سورة طه ، الآية ٤٠.

(٣) سورة النحل ، الآية ٧٠.

(٤) سورة الأحزاب ، الآية ٣٧ .

(٥) انظر : تفسير ابن كثير : ج ٦ ص ٤٢١.

(٦) سورة المائدة ، الآية ٣٢.

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الأضاحي ، باب بيان ماكان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي: ج ٢ ص ١٨٤.

عقيب الوصف المناسب ، كقوله تعالى : ﴿وزكريا إذ نادى ربه رب لا تذرني فردا وأنت خير الوارثين فاستجبنا له ووهبنا له يحيى وأصلحنا له زوجه إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين﴾(١)، وقوله تعالى : ﴿كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء إنه من عبادنا المخلصين﴾(٢)، وغيرها من الآيات.

الدليل السادس : - النصوص التي جاء فيها إخباره، تعالى، عن الحكم والغايات التي جعلها في خلقه وأمره، كقوله تعالى: ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناءً وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقا لكم﴾(٣)، وقوله تعالى : ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجاً وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألفافا﴾(٤)، وقوله تعالى : ﴿ الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾(٥)، والآيات الدالة على اشتمال خلقه وأمره على الحكم والغايات كثيرة جدا.

الدليل السابع : النصوص الدالة على إنكاره، تعالى، على من زعم أنه لم يخلق الخلق لغاية ولا لحكمة ، كقوله تعالى: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون﴾(٦)، وقوله تعالى :﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾(٧)،

---

(١) سورة الأنبياء الآيتان ٨٩، ٩٠.

(٢) سورة يوسف ، الآية ٢٤.

(٣) سورة البقرة ، الآية ٢١.

(٤) سورة النبأ ، الآيات ٦ - ١٦.

(٥) سورة الجاثية ، الآية ١٢.

(٦) سورة المؤمنون ، الآية ١١٥.

(٧) سورة القيامة ، الآية ٣٦.

وقوله تعالى : ﴿ وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين ماخلقناهما إلا بالحق﴾(١)، والحق هو الحكم والغايات المحمودة التي لأجلها خلق ذلك كله.

والنصوص في هذا الباب كثيرة جدا، قد أشفى ابن القيم الغليل فيها. ومراد السعد من ثبوت تعليل أفعال الله، تعالى، بالنص ، هي مثل تلك النصوص السابقة الذكر.

أما ثبوت تعليل أفعال الله تعالى بطريق الإجماع ، الذي أشار إليه السعد، فلعل مراده به ثبوته من طريق إثبات أهل السنة حجية القياس الشرعي ، وهو الدليل الثامن الآتي ذكره . لا أن الأمة أجمعت على هذا الحكم ، وإلا لزم تفسيق المخالف ، ولا قائل به.

الدليل الثامن : الاستدلال بالقياس في الشرعيات على ثبوت تعليل أفعال الله، تعالى، بالحكم والمصالح والأغراض. والقياس من أعظم الأدلة على إثبات هذا المطلب، لأنه عبارة عن الوقوف على العلة الموجبة للحكم، ليتمكن الفقيه من إلحاق المسكوت عنه، وهو الفرع الذي لم ينص الشارع عليه في الخطاب، بالمنطوق به، وهو الأصل ، الذي نص الشارع عليه في الخطاب.

ومعلوم أن علل الأحكام الشرعية هي بعينها العلل والمصالح والأغراض والحكم الباعثة لأن يشرع الله،تعالى،تلك الأحكام ، وإلا لم يكن للقياس فائدة، ولا كان حجة. فعلى سبيل المثال ، قول الفقيه : علة حرمة الخمر هو الإسكار، هو بمنزلة أن الحكمة والباعث والغرض الذي من أجله حرم الله، تعالى، الخمر على عباده، كونه مسكرا يضر بمصالحهم ، فالحكمة من تشريع حرمة الخمر حفظ العقول.

ولذا ذكر الإمام الرازي أن الفقهاء يصرحون بأنه، تعالى، إنما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ، ولأجل هذه الحكمة ، ولو سمعوا لفظ «الغرض» لكفَّروا قائله، مع

---

(١) سورة الدخان ، الآيتان ٣٨ ، ٣٩.

أنه لا معنى لتلك «اللام»(١) إلا «الغرض»(٢).

ولهذا نجد أن بعض المتكلمين الذين يمنعون الغرض والتعليل في مصنفاتهم الكلامية يجيزونها، بل يوجبون تعليل الأحكام الشرعية بالحكم والمصالح ، ويحكون إجماع السلف وأهل السنة عليه ، ويشنعون على الظاهرية أبلغ تشنيع، في كتبهم الأصولية. كما فعل الرازي في المحصول(٣).، والسعد نفسه في شرح التلويح عندما تناول صدر الشريعة هذه المسألة على طريقة الأحناف، وأثبت تعليل أفعال الله، تعالى، علق على دليله بما يؤكد تعليل أفعال الله، تعالى(٤)، وهل يمكن لفقيه على وجه الأرض أن يتكلم في الفقه مع اعتقاده بطلان الحكمة والمناسبة والتعليل، وقصد الشارع بالأحكام مصالح العباد(٥).

والحق أن القول بالقياس الفقهي في خطاب الله، تعالى، يوجب القول بتعليل أفعال الله بالحكم والمصالح التي تعود على عباده، وهو وإن أفاد الحكم الجزئي في بعض أفعال الله، تعالى، إلا أنه يدل على وجه القطع ، على الجواز ، وإذا دخل الشئ في حيز الجائز على الله، تعالى، دل هذا على أن تخصيص هذا الحكم الجائز ببعض أفعاله، دون البعض الآخر، تحكم محض.

وقد حاول بعض الأئمة نفي استلزام تعليل الأحكام الشرعية الفقهية تعليل أفعال الله، تعالى، بالغرض، وهو الإمام تقي الدين السبكي ، ليبرز أن لاخلاف بين المتكلمين والأصوليين ، وأن نفي تعليل أفعال الله، تعالى، بالغرض لاينافي التعليل الفقهي. فروى عنه ابنه تاج الدين قوله(٦): «لاتناقض بين الكلامين ، لأن المراد أن

---

(١) أي حرم كذا لكذا، وأوجب كذا لكذا

(٢) انظر : المحصول، القسم الثاني : ج ٢ ص ٢٤٢.

(٣) انظره : القسم الثاني : ج ٢ ص ٢٧٠.

(٤) انظر : شرح التلويح : ج ٢ ص ٦٣.

(٥) انظر : شفاء العليل : ص ٢٠٥.

(٦) وهو ضمن رسالة ألفها في هذه المسألة سماها «ورد العلل في فهم العلل»

العلة باعثة على فعل المكلف ، مثاله حفظ النفوس، فإنه علة باعثة على القصاص، الذي هو فعل المكلف، المحكوم به من جهة الشرع، فحكم الشرع لا علة له، ولا باعث عليه، لأنه قادر أن يحفظ النفوس بدون ذلك، وإنما تعلق أمره بحفظ النفوس، وهو مقصود في نفسه ، وبالقصاص لكونه وسيلة إليه ، فكلا المقصد والوسيلة مقصود للشارع، وأجرى الله العادة أن القصاص سبب للحفظ ... إلى أن قال : ومن هنا يتبين أن كل حكم معقول المعنى ، فللشارع فيه مقصودان : أحدهما ذلك المعنى ، والثاني الفعل الذي هو طريق إليه، وأمر المكلَّف أن يفعل ذلك الفعل قاصدا به ذلك المعنى ، فالمعنى باعث له ، لا للشارع ... إلى أن قال آمرا القارئ: مَيِّز بين المراتب الثلاث وهي : حكم الله بالقصاص، ونفس القصاص، وحفظ النفوس ، وهو باعث على الثاني لا على الأول، وكذا حفظ المال بالقطع في السرقة، وحفظ العقل باجتناب المسكر»(١).

والحق أن نفي الإمام التلازم، المفهوم من كلامه، بين التعليلين غير ظاهر، لأن حفظ النفوس لما كان باعثا للعبد على الفعل ، وهو القصاص، وكان القصاص حكم الله، تعالى، وشرعه، الذي هو من جملة كلامه، كان حفظ النفوس هو الباعث، وهو الحكمة والمصلحة التي من أجلها شرع الله، تعالى، القصاص وتكلم به. فدعوى الإمام:أن حفظ النفوس باعث على الثاني وهو فعل العبد ، دون الأول ، وهو حكم الله تعالى مجرد تحكم.

ثم كيف يقال بأن حفظ النفوس باعث على الثاني دون الأول ، مع كون هذه القضية مبنية على قياس فعل الغائب على الشاهد في تعليل الأفعال، لأن الشاهد لما كان مثل فعل القصاص عنده لباعث له عليه، وهو حفظ النفوس ، لأنه إن خلا عن هذا الغرض كان عبثا، كان هذا دالا على أن تشريع القصاص من الله، تعالى ، إنما كان لغرض ومصلحة حتى لايكون عبثا، فالباعث على فعل العبد هو الدليل على استنباط العلة من الحكم الرباني ، وهو العلة المشتركة بين فعل العبد وتشريع الرب.

---

(١) انظر : الإبهاج في شرح المنهاج : ج ٣ ص ٤١ - ٤٢. وانظر : البحر المحيط : ج ٥ ص ١٢٤ - ١٢٥.

ثم قول الإمام : «إنما تعلق أمره - أي المولى جل وعلا- بحفظ النفوس وهو مقصود في نفسه» يدل على أن حفظ النفوس مقصود من الشارع غير معلل بعلة أخرى ، وهذا لا يمنع كون حفظ النفوس نفسه علة وحكمة لتشريع القصاص، وغيره من الأحكام ، بل الواقع كذلك، غاية الأمر أن حفظ النفوس ليس معللا بعلة غائية أخرى، حتى لا يلزم التسلسل، بل هو غاية ومصلحة مقصودة بنفسها، وإنما الكلام في إبطال كون مثل حفظ النفوس، والعقول، وغيرها من الأغراض والمصالح باعثا للرب جل وعلا على تشريع الأحكام.

فالحق أن كلام الإمام لايعد دليلا على منع تعليل أفعال الله، تعالى، بالغرض، بل هو تقرير لمسلك تعليل الأحكام الشرعية عند فريق من أهل السنة، وهم نفاة التعليل. حيث يرون أن أفعال الله، تعالى، ومنها أوامره، قد وقعت على طبق علمه تعالى وإرادته ، وهي مشتملة على حكم ومصالح يدركها العباد.

وبعد فالرأي المختار في هذه المسألة تعليل أفعال الله، تعالى، بالحكم والمصالح، كما ذهب إليه جمهور العلماء والأئمة، وأكثر أهل السنة، لكن لا على سبيل الوجوب العقلي، كما ذهبت إليه المعتزلة، بل على طريقة أهل السنة والجماعة، من أنه، تعالى، يفعل مافيه مصلحة العباد تفضلا وإحسانا، فهو، سبحانه، لايفعل ماليس فيه حكمة وغرض ومنفعة لعباده، لصارف الحكمة والتفضل، والإحسان الذي هو متصف به. فإن كمال الرب، تعالى، وجلاله ، وحكمته وعدله، ورحمته ، وقدرته وإحسانه، وحمده ، ومجده، وحقائق أسمائه الحسنى تمنع كون أفعاله، تعالى، صادرة منه لا لحكمة، ولا لغاية مطلوبة، وجميع أسمائه الحسنى تنفى ذلك ، وتشهد ببطلانه(١).

---

(١) انظر : شفاء العليل : ص ٢٠٤.

الخاتمة

الخاتمة

وفي ختام هذه الرسالة ، وبعد هذا العرض المسهب لآراء السعد في الإلهيات ، ونقدها، خلصت إلى النتائج التالية : -

١- أن أحوال عصر السعد، لم تكن مستقرة فمن الناحية السياسية ، عمت الفوضى، بلاد خراسان ، موطن السعد، بسبب اشتعال الفتن والحروب ، بين الأسر الحاكمة ، بين فترة وأخرى ، وأما من الناحية الاجتماعية والعلمية ، فقد تأثر ذلك الإقليم ، وماجاوره ، بالاكتساح المغولي ، والذي ظلت آثاره العلمية والاجتماعية مستمرة ، فترة طويلة من الزمن، كان لها أكبر الأثر في إضعاف هاتين الناحيتين فيه .

٢- أنه على الرغم من عدم استقرار أحوال عصر السعد ، إلا أن نشاط علماء تلك الأقاليم ، كان له أثره البالغ في تصحيح الكثير من مفاسده على المسارين ، الاجتماعي ، والعلمي ، فقد قاوموا الفساد والانحلال الخلقي ، والأفكار والعادات الدخيلة ، وفي المقابل نشطوا في النواحي العلمية ، وسعوا إلى تكوين شخصيات علمية كبيرة، كان لها دورها الريادي في الجانب العلمي .

٣- أن علم الكلام والمباحث الحكمية كان لها قبول ورواج في بلاد العجم ، موطن السعد، وأن علماء الأمة في البلاد الإسلامية كان لهم دور كبير في كشف أخطاء هذين العلمين .

٤- اهتمام السعد منذ صغره بطلب العلم ، والأخذ عن الشيوخ ، وحضور حلقات العلم، والشروع في الرحلات العلمية . كما سعى إلى بذل هذا العلم الذي حصله، فالتف حوله طلبه العلم ، يأخذون عنه وينهلون من معارفه .

٥- اهتم السعد بالجانب التأليفي ، في حياته العلمية ، ليظل صدقة جارية ينتفع به من بعده ، وقد مارس التأليف ، وهو في مقتبل عمره، واستمر في هذا المضمار إلى أخريات حياته . وقد امتازت مؤلفاته بتحـــرير العبارات ، وتحقيق المسائل ، ونقد

الآراء ، والترجيح بينها ، إن استدعى المقام .

٦- أن السعد برز وفاق أهل زمانه في أربعة علوم ، جعلته مقصد الطالبين ، ومبتغى الدارسين ، وهي المنطق ، وعلم الكلام ، وأصول الفقه ، والبلاغة . فكان عالم بلاد العجم ، والإمام ، فيها .

٧- درس السعد علم الكلام ، وأخذ بمنهج متأخريهم ، لكنه لم يكن مجرد ناقل ، وحافظ ، لهذا الفن ، بل كان العالم ، المجتهد ، الناقد لكثير من مسائله .

٨- أن السعد جمع في دليله على إثبات وجود الله تعالى ، بين مسلك الإمكان الفلسفي، والحدوث الكلامي ، وجعلهما برهانيين ، بينما جعل دلائل الآيات الكونية، من قبيل المشهورات الإقناعية . وقد أبنت خطأ هذا المنهج في هذا الباب ، وأن الصواب أن في الدلائل الكونية غنية عن تلك الدلائل الحكمية الكلامية ، الشائكة ، المشككة .

٩- أنه في باب أسماء الله تعالى يذهب في طريق ثبوتها إلى المذهب الراجح عند أهل السنة، وهو كونها توقيفية ، كما يوافق أهل السنة في كون مدلولات هذه الأسماء ثابتة ، لله تعالى ، فيشتق منها صفات لله تعالى، فليست هي مجرد أسماء جامدة عنده ، كما ذهب إليه المعتزلة .

١٠- أنه استدل على وحدانية الله تعالى بدليل الفلاسفة ، وهو دليل التركيب ، وبدليل المتكلمين ، وهو دليل التوارد والتمانع . وقد أشرت في النقد إلى اللوازم الفاسدة التي ترد على دليل الفلاسفة ، وأنه لايصح الاستدلال به .

١١- أنه في مبحث التنزيهات وافق أصل السنة في أكثرها ، كنفي الحلول ، والاتحاد ، ووحدة الوجود ، والجسمية، والعرضية، والجوهرية ، بمعانيها اللغوية المعهودة ، لدى المخاطب ، غير أنه جانب الصواب في مسالة تنزيه الله، تعالى، عن الجهة ، حيث ذهب إلى نفيها . وقد ناقشت رأيه ، وأبنت ضرورة الجهة بين كل موجودين .

١٢- أنه في باب صفات الرب ، جل وعلا ، وافق أهل السنة في زيادة الصفات العقلية ، صفات المعاني، على الذات ، وأنها حقيقية ، قائمة بذاتة ، فأثبت العلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، صفات حقيقية لله تعالى .

١٣- أنه وافق أهل السنة في تفسير تلك الصفات العقلية بمدلولاتها التي وضعت لها ، إلا في صفة الكلام ، حيث خالف فيه المذهب الصواب ، ورواي أن صفة الكلام ، صفة نفسية قائمة بالذات مجردة عن الحروف والأصوات ، وأن هذه الأخيرة ، عبارة ودالة على الكلام النفسي . وقد ناقشت رأي السعد هذا، وبينت لوازمه الفاسدة .

١٤- أنه وافق أهل السنة في عدم انحصار صفات الله، تعالى ، القائمة بذاته ، في تلك الصفات السبع ، وأنها فوق هذا العدد.

١٥- أنه خالف مذهب السلف في ثبوت الصفات الخبرية ، لله تعالى، كاليد ، والوجه ، والعين ، والاستواء ، والنزول ....الخ، ثبوتا يليق ، بجلاله ، من غير تكييف ، ولاتشبيه ، ولاتعطيل . بل ذهب إلى كونها مجازات ، وتمثيلات . وقد ناقشته في هذه الجزئية ، وأبنت صواب مذهب السلف .

١٦- أنه وافق أهل السنة ، في إثبات رؤية المؤمنين ربهم ، في اليوم الآخر ، لكنه خالفهم في مسألة كون الرؤية لا في جهة، استنادا إلى انتفاء الجهة في حقه تعالى. وقد نقدت رأيه في هذه المسألة ، وأوضحت استحالة الرؤية لافي جهة .

١٧- أنه في باب خلق أفعال العباد، وافق مذهب أهل السنة من كونها واقعة بتقدير الله ومشيئته، خلقا، وأن للعبد فيها كسباً بحكم الضرورة ، بها يثاب ، ويعاقب .

١٨- أنه ذهب في مسألة تفاريع الأفعال، كالتوليد ، والهدي والإضلال ، والختم والطبع والتوفيق، والخذلان، والأجل ، والرزق ، والتسعير ، مذهب أهل السنة والجماعة ، من كونها بخلق الله، تعالى، ومشيئه ، وأن الختم والطبع حقيقيان، وأن الحرام من

رزق الله، تعالى ، وأن المسعر هو الله، تعالى.

١٩- أنه في مسالة التحسين والتقبيح اختار المذهب المرجوح ، عند بعض أئمة أهل السنة، وهو كونهما شرعيين ، بل الراجح كونهما عقليين ، فالأفعال لها صفة الحسن والقبح في نفسها ، ولكن لايترتب عليها الثواب والعقاب ، إلا بعد ورود الشرع.

٢٠- أنه اختار في مسألة التكليف بما لايطاق المذهب المختار عند أكثر أئمة أهل السنة، من انتفاء الوقوع به ، مع جوازه عقلا، في حقه ، تعالى.

٢١- أنه وافق في أصل مسألة تعليل أفعال الله، تعالى، المذهب الراجح لأئمة أهل السنة، حيث ذهب إلى التعليل الجزئي ، في بعض أفعاله ، تعالى ، دون التعميم . وقد ناقشته في هذه المسألة ، وأظهرت أن القول بتعليل البعض ، قول بالتعليل ، فلامعنى لتخصيصه، إذ الأحكام العقلية تطرد ، ولاتخصيص فيها .

وفي الختام أضرع إلى المولى القدير ، أن يشملني بلطفه ورحمته ، وأن يأخذ بيدي إلى سواء السبيل ، وأن يغفر لي ماقد وقع - عند الكلام في ذاته العلية ، وأسمائه الحسنى ، وصفاته الجلية ، وأفعاله الأزلية - من خطأ ، بسبب زلة قلم ، أو سهو خاطر، ﴿ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولاتحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ، ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنا به واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾ ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

فهرس

المصادر والمراجع

المصادر الخطية

* أبكار الأفكار - لسيف الدين الآمدي - صورة ميكروفيليمة محفوظة في مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، تحت رقم .
* الأثمار الجنية في طبقات الحنفية- للإمام علي القاري - صورة ميكروفيلمية محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، تحت رقم ١٥٠٨ تاريخ - تراجم، مصورة عن النسخة الخطية، المحفوظة بمكتبة عارف حكمت، بالمدينة المنورة، تحت رقم : ٩٠٠/٤٣٥.
* اختلاف السعدين - تأليف الشيخ عبدالله بن عمر بن عثمان ، الرومي ، الحنفي، الشهير «بمستجي زاده» - نسخة مكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، ضمن مجموعة ، تحت رقم ٥١٣/٢ مجاميع بلاغة .
* أشرف المقاصد في شرح المقاصد- للعلامة أحمد بن محمد بن يعقوب، المكناسي - نسخة خطية محفوظة بمكتبة الأزهر، تحت رقم .
* الإصباح في شرح ديباجة المصباح - منسوب لسعد الدين، مسعود بن عمر، التفتازاني - نسخة خطية محفوظة بمركز الملك فيصل للبحوث - الرياض - تحت رقم (٤٨٧٦) .
* إعراب الفاتحة - منحول لسعد الدين التفتازاني ، وهو في الحقيقة من تأليف تاج الدين، محمد بن محمد بن أحمد، الإسفرائيني - نسخة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى ، تحت رقم (٧٦٧/نحو) .
* الترتيب الجميل شرح التركيب الجليل - تأليف الشيخ محمد بن محمود بن أحمد الرومي ، الشهير «بدباغ زاده» - نسخة خطية بمكتبة الحرم المكي ، تحت رقم (٢٩٧٧- نحو) .
* تهذيب المنطق والكلام - لسعد الدين التفتازاني - مخطوط ، مصورته في مركز البحث العلمي ، بجامعة أم القرى - تحت رقم ٧١ منطق - مصور عن نسخة مكتبة الحرم المكي .
* الجاذب الغيبي إلى الجانب الغربي - لعبدالرسول البرزنجي - نسخة مصورة على

ميكروفيلم في المكتبة المركزية، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة تحت رقم (٨٣٧).

* حاشية ابن الحفيد على المختصر - وهي حاشية الشيخ العلامة أحمد بن يحيى بن محمد ابن حفيد السعد على الشرح المختصر في البلاغة لجده سعد الدين التفتازاني - نسخة خطية محفوظة بدار الكتب المصرية ، تحت رقم : ٥٧١١هـ .
* حاشية السعد على الكشاف - لسعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني - صورة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى ، ومصورة عن النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة الخزانة العامة بالرباط - المغرب - تحت رقم ٦١٣/ق .
* حاشية السعد على الكشاف - لسعد الدين التفتازاني - نسخة خطية محفوظة بمكتبة برلين بألمانيا ، تحت رقم ٧٩٣.
* حاشية منلا خسرو على شرح التلويح على التوضيح - وهي حاشية للعلامة محمد بن فرامرز بن علي، الشهير بملا خسرو - نسخة خطية، محفوظة بمركز الملك فيصل، للبحوث والدراسات الإسلامية - تحت رقم ٨٨- ف .
* الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة - للإمام الحافظ، شهاب الدين، ابن حجر العسقلاني - نسخة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، تحت رقم ١٩٥٦ تاريخ وتراجم ، مصورة عن مكتبة الطاهر بن عاشور .
* دستور الأعلام بمعارف الأعلام - للعلامة محمد بن عمر بن عزم، التميمى، التونسي، نسخة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى ، تحت رقم : ١٠٩٩.
* رسالة مسالك الخلاص في مهالك الخواص - لطاش كبري زاده - نسخة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، تحت رقم ٣٢ بلاغة .
* شرح العوامل المائة - منسوب لسعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني - نسخة

خطية، محفوظة في مكتبة الحرم المكي ، تحت رقم (٤٧٣٧) نحو .

* شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم- لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - نسخة خطية، محفوظة بمركز الملك فيصل، في الرياض ، تحت رقم متسلسل (١٦٧٢) ، ورقم حفظ (١٧٠٨) .
* شرح المقاصد- لسعد الدين، مسعود بن عمر، التفتازاني - نسخة ميكروفيلمية محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى ، تحت رقم (٣٩٤) عقيدة ، ومصورة عن النسخة الخطية، المحفوظة بمكتبة عارف حكمت، بالمدينة المنورة .
* شرح الورقات - منسوب لسعد الدين التفتازاني - نسخة مصورة عن المكتبة الوطنية بباريس ، ومحفوظة بمركز الملك فيصل للبحوث - الرياض تحت رقم (٢٩٨٣٩) - ضمن مجموعة من الورقة ٢٤-٥٢.
* طبقات الحنفية - للإمام السخاوي ، محمد بن عبدالرحمن بن محمد ، شمس الدين ، المتوفي سنة ٩٠٢ ، نسخة ميكروفيلمية محفوظة بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ، تحت رقم ٣٣٥ تاريخ وتراجم ، ومصورة عن المكتبة الأحمدية بحلب برقم ٥٤٦.
* عنوان الزمان في تراجم الشيوخ والأقران- للإمام البقاعي ،إبراهيم بن عمر بن حسن الرابط ، نسخة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ، تحت رقم ١٧٠٥ تاريخ وتراجم ، ومصورة عن مكتبة كوبرلي بتركيا تحت رقم ١١١٩.
* الغرف العلية في تراجم متأخري الحنفية - للإمام محمد بن علي بن أحمد بن طولون، الدمشقي، الصالحي ، نسخة ميكروفيلمية، محفوظة بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة ، تحت رقم ١٥٣٣ تاريخ وتراجم .
* فرحة المدرسين بذكر المؤلفات والمؤلفين - لأبي الحسنات، محمد بن عبدالحي اللكنوي ، نسخة ميكروفيلمية محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ، تحت رقم ٢٠١١ تاريخ وتراجم .

* كتائب أعلام الأخبار - للشيخ محمود بن سليمان الكفوي ، نسخة خطية محفوظة بالمكتبة المحمودية، تحت رقم ٢٥٧٥ طبقات .
* مفتاح الفقه (المفتاح في فروع الفقه الشافعي) تأليف العلامة السعد التفتازاني مسعود بن عمر ، وتتمة حفيده، يحيى بن محمد بن مسعود التفتازاني - نسخة خطية، محفوظة في مكتبة برلين ، تحت رقم : ٤٦٠٤.
* المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي - لابن تغري بردى - نسخة ميكروفيلمية محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة ام القرى، بمكة المكرمة ، تحت رقم ١٦٣٨ تاريخ وتراجم .
* وجيز الكلام في الذي التام على دول الإسلام - للإمام السخاوي ، محمد بن عبدالرحمن بن محمد ، شمس الدين - نسخة ميكروفيلمية محفوظة بمركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة ، تحت رقم ٩٥٨ تاريخ وتراجم .
* نهاية العقول في دراية الأصول - للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي .

المصادر المطبوعة

* القرآن الكريم

(أ)

* آداب البحث للسمرقندي = (انظر مجموعة مشتملة على رسائل في آداب البحث والمناظرة) .
* آداب البحث للسيد الشريف الجرجاني = (انظر مجموعة مشتملة على رسائل في آداب البحث والمناظرة).
* آداب البحث للكلنبوي =(انظر : مجموعة مشتملة على رسائل في آداب البحث والمناظرة).
* آداب الشافعي ومناقبه - للإمام محمد بن عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي - تحقيق عبدالغني عبدالخالق - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .
* آراء أهل المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي - علق عليه د. ألبير نصري نادر - دار المشرق - الطبعة الرابعة - بيروت بلاتاريخ .
* الإبانة عن أصول الديانة - لأبي الحسن الأشعري - تحقيق د. فوقية حسين محمود - دار الانصار - القاهرة - الطبعة الاولى - ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م .
* الإبانة عن أصول الديانة ، لأبي الحسن الأشعري - عنيت بنشره ومراجعة أصوله والتعليق عليه إدارة الطباعة المنيرية .
* أبجد العلوم ، المسمى بالوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم - لصديق بن حسن القنوجي - نشر وزارة الثقافة والارشاد القومي بدمشق سنة ١٩٧٨م تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .
* إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع - للإمام عبدالرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم ، المعروف بأبي شامة الدمشقي - تحقيق إبراهيم عطوه عوض - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .
* ابن تيمية حياته وعصره - تأليف العلامة محمد أبوزهرة - طبع ونشر دار الفكر العربي - القاهرة - ١٩٩١م .

* ابن تيمية السلفي = (انظر: باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي) .

* ابن تيمية وقضية التأويل = (انظر : الإمام ابن تيمية وقضية التأويل) .

* ابن حزم وموقفه من الإلهيات عرض ونقد - تأليف د. أحمد بن ناصر الحمد - نشر مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

* الإبهاج في شرح المنهاج - لتقي الدين السبكي وولده تاج الدين السبكي - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م .

* الإتقان في علوم القرآن - لجلال الدين السيوطي - مطبعة مصطفي البابي الحلبي - مصر - الطبعة الرابعة - ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م .

* اجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية - لشمس الدين، ابن قيم الجوزية - الناشر - زكريا علي يوسف - مطبعة الامام - مصر .

* اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعلطة والجهمية - لشمس الدين ابن القيم- تحقيق د. عواد عبدالله المعتق- مطبعة الفرزدق - الرياض - الطبعة الأولى- ١٤٠٨هـ .

* الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان - ترتيب علاء الدين علي بن بلبان الفارسي - قدم له وضبط نصه : كمال يوسف الحوت - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .

* إحكام الفصول في أحكام الأصول - للإمام الكبير، أبي الوليد، الباجي- تحقيق عبدالمجيد تركي - دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

* الإحكام في أصول الأحكام - للحافظ أبي محمد، علي بن حزم الظاهري - تحقيق محمد أحمد عبدالعزيز - الناشر مكتبة عاطف - القاهرة - الناشر مكتبة عاطف - القاهرة - الطبعة الأولى - سنة ١٣٩٨هـ ، ١٩٧٨.

* الإحكام في أصول الأحكام - لسيف الدين، علي بن أبي علي، الآمدي - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٠هـ -١٩٨٠م .

* أحكام القرآن للشافعي - جمع الإمام الحافظ، أحمد بن الحسين، البيهقي - كتب هوامشه واعتنى به الشيخ عبدالغني عبدالخالق - تصوير دار الكتب العلمية .

* إحياء علوم الدين - للامام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي - طبعة البابي الحلبي- القاهرة سنة ١٩٣٩هـ .

* أخبار الحلاج - عنى بنشره وتصحيحه ل . ماسنيون ، وب . كراوس - مطبعة القلم (باريس) مكتبة لاروز (باريس) - سنة ١٩٣٦م .

* إخبار العلماء بأخبار الحكماء - تأليف جمال الدين، علي بن القاضي الأشرف يوسف القفطي - تصوير دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - بلاتاريخ.

* الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة - للإمام أبي محمد، عبدالله بن مسلم بن قتيبة، الدينوري - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت -١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

* الأدب في العصر المملوكي، الدولة الأولى (٦٤٨-٧٨٣هـ) - تأليف د. محمد زغلول سلام - نشر دار المعارف المصرية - بلاتاريخ .

* الأدب المفرد - للإمام محمد بن إسماعيل البخاري، باعتناء محمد هشام البرهاني ، نشر وزارة العدل والشئون الإسلامية والأوقاف ، بدولة الإمارات العربية المتحدة - ١٤٠١هـ.

* أديان الهند الكبرى - تأليف د. أحمد شلبي - مكتبة النهضة المصرية القاهرة - الطبعة الخامسة - ١٩٧٩م .

* الأذكار - للإمام الحافظ، محيي الدين، يحيى بن شرف النووي - حققه وخرج أحاديثه سبيع حمزة حاكمي - جدة - مؤسسة علوم القرآن - دمشق - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ -١٩٩١م .

* الأربعين في أصول الدين - تأليف فخر الدين، محمد بن عمر الرازي - الطبعة الأولى - طبعة حيدر آباد الدكن - سنة ١٣٥٣هـ .

* الأربعين في أصول الدين - للإمام أبي حامد، حجة الإسلام، الغزالي - دار الآفاق الجديدة-بيروت- الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ -١٩٨٠م .

* أرسطو عند العرب - دراسة ونصوص غير منشورة - تأليف عبدالرحمن بدوي - الناشر وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة الثانية - ١٩٧٨م .

* الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - لامام الحرمين، أبي المعالي، الجويني- تحقيق د. محمد يوسف موسى وعلي عبدالمنعم عبدالحميد -الناشر مكتبة الخانجي - مصر- ١٣٦٩هـ -١٩٥٠م .

* إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري - لشهاب الدين القسطلاني - دار الطباعة الأميرية -مصر - ١٣٢٧هـ . تصوير دار الكتاب العربي - بيروت .

* إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (المعروف بتفسير أبي السعود)- للإمام العلامة أبي السعود، محمد بن محمد العمادي - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .

* إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - لمحمد بن علي الشوكاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م .

* إرشاد الهادي - للإمام سعد الدين، مسعود بن عمر، التفتازاني - تحقيق د. عبدالكريم الزبيدي - طبع ونشر دار البيان العربي - جدة - الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م .

* أساس البلاغة - للإمام، جار الله، محمود بن عمر، الزمخشري- تحقيق عبدالرحيم محمود - دار المعرفة- بيروت -١٣٩٩هـ -١٩٧٩م .

* أساس التقديس في علم الكلام- لفخر الدين، محمد بن عمر، الرازي - مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م .

* أسرار البلاغة - للإمام عبدالقاهر الجرجاني - شرح وتعليق محمد عبدالمنعم خفاجي - الناشر مكتبة القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٩٦هـ -١٩٧٦م .

* الاستقامة - لتقي الدين، أحمد ابن عبدالحليم بن عبدالسلام ، الشهير بابن

تيمية- تحقيق د. محمد رشاد سالم - نشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض - الطبعة الأولى - ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م .

* أسرار العربية - للإمام أبي البركات، عبدالرحمن بن محمد بن أبي سعيد، الأنباري- حققه محمد بهجة البيطار - من مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق - مطبعة الترقي -دمشق - ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م .

* أسس الفلسفة - تأليف د. توفيق الطويل - مطبعة مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الثالثة سنة ١٩٥٨.

* الإسلام يتحدى - تأليف وحيد الدين خان - ترجمة ظفر الإسلام خان - مراجعة د. عبدالصبور شاهين - طبع مطبعة المختار الإسلامي - القاهرة - بلاتاريخ .

* أسماء الكتب المتمم لكشف الظنون - تأليف عبداللطيف بن محمد رياضي زادة- تحقيق د. محمد التونجي - الناشر مكتبة الخانجي - القاهرة ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

* الأسماء والصفات - للإمام أبي بكر، أحمد بن الحسين، البيهقي- مطبعة السعادة- ١٣٥٨هـ- تصوير دار الكتب العلمية - بيروت -١٤٠٥هـ-١٩٨٤م .

* إشارات المرام من عبارات الإمام - تأليف كمال الدين، أحمد البياضي، الحنفي - تحقيق يوسف عبدالرازق - طبعة دار الكتاب الاسلامي - استانبول - تركيا - الطبعة الأولى ١٣٧٨هـ -١٩٤٩م .

* الإشارات والتنبهات - لأبي علي بن سينا - وبهامشه شرح نصير الدين الطوسي عليه تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف مصر - ١٩٥٨م .

* الأشباه والنظائر في النحو - للإمام العلامة، جلال الدين، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٥-١٩٨٤م .

* الاشتقاق - للإمام أبي بكر، محمد بن الحسن بن دريد- تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون - الناشر مكتبة الخانجي - القاهرة ١٣٧٨هـ - ١٩٥٨م .

* اشتقاق أسماء الله الحسنى - لأبي القاسم، عبدالرحمن بن إسحاق، الزجاجي - تحقيق د. عبدالحسين المبارك -مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة

الثانية-١٤٠٦هـ -١٩٨٦م .

* أشرف المقاصد في شرح المقاصد - تأليف العلامة أحمد بن محمد بن يعقوب، الولالي، المكناسي - الجزء الأول فقط - المطبعة الخيرية - القاهرة الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥هـ .

* الأشعري (أبوالحسن) - تأليف د. حمودة غرابه - الناشر مكتبة الخانجي - القاهرة - مطبعة الرسالة - عابدين ١٩٥٣م .

* الأصمعيات - اختيار الأصمعي ، عبدالملك بن قريب بن عبدالملك - تحقيق أحمد محمد شاكر - عبدالسلام هارون - طبعة دار المعارف - القاهرة - الطبعة الخامسة .

* أصول الدين -للإمام عبدالقاهر بن طاهر البغدادي - تصوير دار الكتب العلمية- بيروت - ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م - عن الطبعة الاولى باستونبول سنة ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م.

* أصول الشاشي - للإمام نظام الدين، أحمد بن محمد بن إسحاق ، أبوعلي الشاشي ، الحنفي - ضبط النص وصححه الشيخ خليل الميس - دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م .

* الأصول والفروع - لابن حزم الأندلسي - حققه جماعة من العلماء - دار الكتب العلمية بيروت - الطبعة الاولى ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م .

* أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن - تأليف محمد الأمين الشنقيطي - توزيع دار الإفتاء - الرياض - ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م .

* أضواء على التصوف - تأليف د. طلعت غنام - الناشر عالم الكتب - القاهرة بلاتاريخ .

* اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - للإمام فخر الدين، محمد بن عمر، الرازي - مراجعة علي سامي النشار - دار الكتب العلمية - بيروت -١٤٠٢هـ -١٩٨٢م .

* الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد - للإمام الكبير، الحافظ، أبي بكر، أحمد بن الحسين، البيهقي - قدم وخرج أحاديثه أحمد عصام الكاتب - نشر دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤٠١هـ -١٩٨١م .

* إعجاز النبات في القرآن الكريم - تأليف الدكتور نظمي خليل أبوالعطار - مكتبة النور - مصر - ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .

* إعراب القرآن - لأبي جعفر، أحمد بن محمد، النحاس - تحقيق د. زهير غازي زاهد - مطبعة العاني - بغداد - من منشورات وزارة الأوقاف - العراق - ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .

* الأعلام - تأليف خير الدين الزركلي - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الخامسة - ١٩٨٠م .

* أعلام الفلسفة العربية - تأليف : كمال اليازجي - أنطون عطاش كرم- مكتبة لبنان - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٩٠م .

* إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان - للإمام أبي عبدالله، محمد بن أبي بكر، المعروف بابن قيم الجوزية - تحقيق محمد سيد كيلاني - مصطفى البابي الحلبي- القاهرة .

* أفغانستان بين الأمس واليوم - تأليف أبوالعينين فهمي محمد - دار الكتاب العربي - مصر - ١٩٦٩م .

* الاقتصاد في الاعتقاد - لحجة الإسلام، أبي حامد، محمد، بن محمد الغزالي - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣-١٩٨٣ .

* الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد - للشيخ محمد بن الحسن الطوسي الشيعي - تحقيق لجنة من جمعية منتدى النشر في النجف - طبع دار الأضواء - بيروت- الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

* الإكمال في ذكر من له رواية في مسند أحمد من الرجال سوى من ذكر في تهذيب الكمال - للإمام أبي المحاسن ، شمس الدين ، محمد بن علي بن الحسن بن

حمزة الحسيني - تحقيق د. عبدالمعطي قلعجي - من منشورات جامعة الدراسات الإسلامية - كراتشي .

* إلجام العوام عن علم الكلام- لأبي حامد، محمد الغزالي - ضمن مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي - الجزء الثاني - مكتبة الجندي مصر - الطبعة الثانية - ١٣٩٠هـ -١٩٧٠م .

* ألف باء - للإمام أبي الحجاج، يوسف بن محمد، البلوي - بإشراف جميعة المعارف- مصر - المطبعة الوهيبة - القاهرة .

* الألفاظ المستعملة في المنطق - لأبي نصر الفارابي - تحقيق محسن مهدي - درا المشرق - بيروت - الطبعة الثانية - بلاتاريخ .

* الله والكون - تأليف د. محمد جمال الدين الفندي - طبع الهئية المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٧م - الطبعة الثانية .

* الله يتجلى في عصر العلم - تأليف نخبة من العلماء الأمريكيين - أشرف على تحريره جون كلوفر مونسما - ترجمة د. الدمرداش عبدالمجيد سرحان - راجعه وعلق عليه د. محمد جمال الدين الفندي - الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه - الطبعة الثالثة ١٩٦٨م .

* الأمالي الشجرية- لهبة الله بن علي بن محمد بن حمزة ، الحسني، العلوي - تحقيق د. محمود محمد الطناحي - الناشر مكتبة الخانجي - القاهرة - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م .

* الإمام ابن تيمية وقضية التأويل - تأليف د. محمد السيد الجليند - نشر وطبع شركة مكتبات عكاظ - جدة - الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

* الإمام أحمد بن حنبل حياته وعصره وآراؤه وفقهه - تأليف الشيخ محمد أبوزهرة- طبع ونشر دار الفكر العربي - القاهرة - بلاتاريخ .

* إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن - لأبي البقاء عبدالله بن الحسين، العكبري - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر

- ١٣٨٩هـ -١٩٧٠م - تصوير دار الكتب العلمية بيروت .

* إنباء الغمر بأبناء العمر - للحافظ ابن حجر العسقلاني - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الاولى - ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م .

* إنباه الرواة على أنباه النحاة - لجمال الدين، علي بن يوسف، القفطي- تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم - دار الفكر العربي - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

* الانتصار والرد على ابن الروندي - الملحد - للإمام أبي الحسين، عبدالرحيم بن محمد بن عثمان، الخياط، المعتزلي - باعتناء د. ألبير نصري نادر -المطبعة الكاثوليكية - بيروت - ١٩٥٧م .

* الأنساب - للإمام أبي سعيد، عبدالكريم بن محمد بن منصور، التميمي، السمعاني - تحقيق مجموعة من العلماء - الناشر محمد أمين دمج- بيروت - الطبعة الثانية -١٤٠٠هـ - ، ١٩٨٠م .

* الإنصاف في مسائل الخلاف -للإمام أبي البركات، عبدالرحمن بن محمد ، الأنباري - ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف - لمحمد محيي الدين عبدالحميد- باعتناء محمد محيي الدين عبدالحميد - تصوير دار الجيل - بيروت -١٩٨٢م .

* الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال - للإمام ناصر الدين، أحمد بن محمد بن المنير الإسكندري ، المالكي - بذيل كتاب الكشاف للزمخشري- باعتناء محمد الصادق قمحاوي - طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الأخيرة - ١٣٩٢هـ -١٩٧٢م .

* الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به - للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني - تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري - مؤسسة الخانجي - الطبعة الثانية ١٣٨٢هـ- ١٩٦٣م .

* أوضح المسالك إلى ألفيه ابن مالك - للإمام جمال الدين ، ابن هشام ،

الأنصاري- ومعه كتاب عدة السالك لمحيي الدين محمد عبدالحميد - تصوير المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة .

* أيام العرب في الإسلام - تأليف محمد أبوالفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي - الطبعة الرابعة ١٣٩٣هـ -١٩٧٣م - تصوير المكتبة العصرية - بيروت .

* إيثار الحق على الخلق - للعلامة محمد بن المرتضى اليماني - دار الكتب العلمية - بيروت سنة ١٣١٨هـ .

* إيران في ظل الإسلام - تأليف د. عبدالنعيم محمد حسنين - دار الاتحاد العربي للطباعة - ١٩٧٠م .

* إيران ماضيها وحاضرها - تأليف دونالدولبر - ترجمة عن الإنجليزية د. عبدالنعيم محمد حسنين - طباعة دار الكتاب المصري - دار الكتاب اللبناني - الطبعة الثانية - سنة ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م .

* إيران والعراق في العصر السلجوقي .

* الإيضاح في علوم البلاغة - للامام الخطيب القزويني - شرح وتعليق د. محمد عبدالمنعم خفاجي - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

* إيضاح المبهم من معاني السلم- تأليف الشيخ أحمد الدمنهوري -مطبعة دار إحياء الكتب العربية القاهرة - بلاتاريخ .

* إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون - للشيخ إسماعيل باشا البغدادي - تصوير دار العلوم الحديثة - بيروت - عن طبعة استانبول .

* الإيمان - للإمام الحافظ محمد بن إسحاق بن يحيى بن مندة - تحقيق د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي - نشر المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - الطبعة الأولى : ١٤٠١هـ -١٩٨١م .

(ب)

* باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل - لأحمد بن يحيى بن المرتضى - اعتنى به توما ارنلد- دائرة المعارف العثمانية - حيدر

أباد الدكن - ١٣١٦هـ - تصوير دار صادر - بيروت .

* باعث النهضة الإسلامية ابن تيمية السلفي - تأليف الأستاذ محمد خليل هراس- دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م .

* الباقلاني وآراؤه الكلامية - رسالة دكتوراه - تأليف د. محمد رمضان عبدالله - مطبعة الأمة - بغداد -١٩٨٦م .

* بحر الكلام - للإمام أبي المعين النسفي - طبع على نفقة الشيخ عبدالقادر السنندجي - طبع بمطبعة كردستان العلمية - سنة ١٣٢٩هـ -١٩١١م .

* البحر المحيط - للإمام محمد بن يوسف، الشهير بأبي حيان الغرناطي - مطبعة السعادة - مصر - سنة ١٣٢٩هـ - تصوير دار الفكر - بيروت-١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

* البحر المحيط في أصول الفقه - للإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي - قام بتحريره الشيخ عبدالقادر العاني والدكتور عبدالستار أبوعدة والدكتور عمر الأشقر - والشيخ محمد الأشقر - نشر وزارة الأوقاف بدولة الكويت- الطبعة الثانية ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م .

* البدء والتاريخ - للإمام مطهر بن طاهر ، المقدسي - مكتبة الثقافة الدينية- مصر.

* بدائع الزهور في وقائع الدهور -للإمام محمد بن أحمد بن إياس، الحنفي - تحقيق محمد مصطفى - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م - الطبعة الثانية .

* بدائع الفوائد - للإمام أبي عبدالله، محمد بن أبي بكر، الدمشقي ، الشهير بابن قيم الجوزية - طبع إدارة الطباعة المنيرية .

* بداية المجتهد ونهاية المقتصد - للإمام محمد بن أحمد بن محمد ابن رشد القرطبي - الطبعة الرابعة ١٣٩٨هـ -١٩٧٨م - تصوير دار المعرفة - بيروت - عن الطبعة المصرية .

* البداية والنهاية - للحافظ ابن كثير، الدمشقي - تصوير مكتبة المعارف - بيروت- ١٩٧٧م .

* البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع - لمحمد بن علي الشوكاني - دار المعرفة - بيروت .

* البرهان في أصول الفقه - للإمام الكبير، أبي المعالي، عبدالملك بن عبدالله الجويني- تحقيق الدكتور عبدالعظيم الديب - دار الأنصار - القاهرة - الطبعة اثانية ١٤٠٠هـ .

* البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ماجاءت به الشرائع - تأليف العلامة محمد بن إبراهيم الوزير اليماني - تحقيق مصطفى عبدالكريم الخطيب - دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م .

* بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز - لمجد الدين، محمد بن يعقوب، الفيروزابادي - تحقيق محمد علي النجار - تصوير المكتبة العلمية - بيروت .

* البصائر النصيرية - تأليف العلامة عمر بن سهلان الساوي باعتناء الشيخ محمد عبده - طبعة بولاق القاهرة - سنة ١٣١٧هـ - الطبعة الأولى .

* بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة - لجلال الدين السيوطي - الناشر دار المعرفة - بيروت .

* البلاغة فنونها وأفنانها -تأليف الدكتور فضل حسن عباس - طبع دار الفرقان - عمان - الطبعة الأولى - ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

* بلدان الخلافة الشرقية - تأليف - المستشرق كي لسترنج - ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .

* البناية في شرح الهداية - للإمام أبي محمد، محمود بن أحمد، العيني - ومعه تعليقات المولوي محمد عمر الشهير بناصر الإسلام الرامفوري - عنى به وصححه الشيخ زهير شفيق الكبي - دار الفكر - دمشق - الطبعة الأولى -

١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .

* بهجة المجالس وأنس المجالس -للإمام أبي عمر، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، النمري، القرطبي - تحقيق محمد موسي الخولي - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٢هـ -١٩٨٢م .
* بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية - لتقي الدين ابن تيمية - تصحيح محمد بن عبدالرحمن بن قاسم - مطبعة الحكومة - مكة المكرمة - الطبعة الاولى سنة ١٣٩١هـ .
* البيان في غريب إعراب القرآن - لأبي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري - تحقيق د. طه عبدالحميد طه - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .
* بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب)- للإمام شمس الدين أبوالثناء محمود ابن عبدالرحمن بن أحمد الإصفهاني - تحقيق د. محمد مظهر بقا- نشر مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .
* البيان والتبيين - للعلامة أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون - مكتبة الخانجي - مصر - الطبعة الرابعة .
* البيهقي وموقفه من الإلهيات - تأليف د. أحمد بن عطية الغامدي - من منشورات المجلس العلمي لإحياء التراث الإسلامي ، بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة - الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ -١٩٨٢م .

(ت)

* تاج التراجم - للإمام زين الدين قاسم ابن قطلوبغا السودوني -تحقيق محمد خير رمضان يوسف - دار القلم - دمشق - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
* تاج العروس من جواهر القاموس - للإمام محب الدين محمد مرتضى الزبيدي المطبعة الخيرية - مصر - الطبعة الاولى - سنة ١٣٠٦هـ .

* التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول - لصديق حسن خان - تصحيح عبدالحكيم شرف الدين نشر شرف الدين الكتبي - بمباي - المطبعة الهندية العربية -١٣٨٣هـ -١٩٦٣م .
* تاريخ ابن خلدون ، المسمى العبر وديوان المبتدأ والخبر - دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٨١م .
* تاريخ ابن الوردي المسمى بتتمة المختصر - للإمام زين الدين عمر بن مظفر ، الشهير بابن الوردي - نشر المطبعة الحيدرية - النجف - الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ -١٩٦٩م .
* تاريخ الأدب العربي (بالألمانية) تأليف كارل بروكلمان - مطبعة بريل - ليدن-١٩٤٣م .
* تاريخ الإسلام في الهند - تأليف الدكتور عبدالمنعم النمر - الهيئة العامة للكتاب- القاهرة - الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ -١٩٩٠تم .
* التاريخ الباهر في الدولة التابكية - للإمام علي بن محمد بن محمد بن عبدالكريم ، الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري - تحقيق عبدالقادر أحمد طليمات - دار الكتب الحديثة - القاهرة - ومكتبة المثنى - بغداد - ١٣٨٢هـ- ١٩٦٣م .
* تاريخ بخارى منذ أقدم العصور حتى العصر الحاضر - تأليف أرمنيوس فامبري- ترجمه وعلق عليه د. يحيى الخشاب - من غير ذكر المطبعة والتاريخ .
* تاريخ بغداد - للحافظ أحمد بن علي الخطيب البغدادي - تصوير دار الكتاب العربي - بيروت .
* تاريخ حكماء الإسلام - تأليف ظهير الدين البيهقي - حققه محمد كرد علي - طبعة المجمع العلمي العربي بدمشق - سنة ١٩٤٦.
* تاريخ الدول الإسلامية ومعجم الأسر الحاكمة - تأليف د. أحمد السعيد سليمان- الناشر دار المعارف بمصر - سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م .

* تاريخ الدولة الإسلامية بآسيا وحضارتها - تأليف د. أحمد محمود الساداتي - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٩م .

* تاريخ الدولة العلية العثمانية - تأليف محمد فريد بك المحامي - تحقيق د. إحسان عباس - دار النفائس - بيروت - الطبعة الاولى - ١٤٠١هـ -١٩٨١م .

* تاريخ الدولة المغولية في إيران - تأليف الدكتور عبدالسلام عبدالعزيز فهمي - طباعة دار المعارف - مصر -١٩٨١.

* تاريخ الشعوب الإسلامية - تأليف المستشرق كارل بروكلمان - نقله إلى العربية : نبيه أمين فارس ، ومنير البعلبكي - طباعة دار العلم للملايين - بيروت-الطبعة الحادية عشرة سنة ١٩٨٨م .

* تاريخ الصفويين وحضارتهم - تأليف د. بديع جمعة ود. أحمد الخولي - المطبعة الفنية الحديثة - نشر دار الرائد العربي - الطبعة الاولى - ١٩٧٦.

* تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (أرسطو والمدارس المتأخرة) - تأليف د. محمد علي أبوريان - دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية - ١٩٨٠.

* تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب - تأليف د. محمد لطفي جمعة - دار ومكتبة الهلال - بيروت - بلاتاريخ .

* تاريخ الفلسفة العربية - تأليف د. جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني - بيروت- الطبعة الثانية - ١٩٧٣.

* تاريخ الفسلفة العربية - تأليف حنا الفاخوري ود. خليل الجر - طبعة دار الجيل - بيروت - الطبعة الثانية -١٩٨٢.

* تاريخ الفلسفة اليونانية - تأليف د. يوسف كرم - دار القلم - بيروت - بلاتاريخ.

* التاريخ الكبير -للإمام الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد الدكن - ١٣٦٠هـ- توزيع مكتبة الباز - مكة المكرمة .

* تأويل مختلف الحديث - للإمام ابن قتيبة الدينوري ، عبدالله بن مسلم بن قتيبة، باعتناء الشيخ إسماعيل الإسعردي الأزهري- طباعة مطبعة كردستان

العلمية- سنة ١٣٢٦هـ - تصوير دار الكتاب العربي - بيروت .

* تبصرة الأدلة في أصول الدين - للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي - تحقيق وتعليق كلود سلامة - من منشورات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية - دمشق - الطبعة الأولى ١٩٩٠م .

* تبصرة الأدلة في أصول الدين - للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي - تحقيق السيد محمد الأنور حامد عبدالظاهر - رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر- كلية أصول - قسم العقيدة -١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م .

* التبصير في الدين - للإمام أبي المظفر طاهر بن محمد الاسفرائينى- تحقيق كمال يوسف الحوت - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الاولى - ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م .

* التبيان في أقسام القرآن - للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر ، المعروف بابن قيم الجوزية - صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي - مطبعة محمد أفندي - مصر - تصوير دار المعرفة - بيروت- ١٤٠٢-١٩٨٢م .

* التبيان في علم المعاني والبديع والبيان - للإمام العلامة شرف الدين ، حسين بن محمد الطيبي - تحقيق د. هادي عطية مطر الهلالي - عالم الكتب - مكتبة النهضة العربية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .

* التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين - للإمام أبي البقاء عبدالله بن الحسين العكبري - تحقيق د. عبدالرحمن بن سليمان العثيمين - طباعة دار الغرب الإسلامي - بيروت - الطبعة الأولى -١٤٠٦هـ -١٩٨٦م .

* تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الامام أبي بالحسن الاشعري - لأبي القاسم علي بن الحسن، ابن عساكر، الدمشقي - دار الفكر - دمشق - الطبعة الثانية-١٣٩٩هـ .

* تتمة المختصر = (انظر: تاريخ ابن الوردي) .

* تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية - لقطب الدين محمود بن محمد الرازي-بحاشية السيد الشريف الجرجاني - مطبعة عيسى البابي الحلبي- مصر .

* التحرير والتنوير = (انظر : تفسير التحرير والتنوير) .

* تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي - للحافظ محمد عبدالرحمن عبدالرحيم المباركفوري - أشرف على مراجعة أصوله وتصحيحه: عبدالوهاب عبداللطيف- طباعة مطبعة المدني- القاهرة لصاحبها محمد علي صبيح المدني - تصوير دار الفكر .

* تحفة الأشراف لمعرفة الأطراف - للإمام الحافظ جمال الدين أبي الحجاج يوسف ابن الزكي، عبدالرحمن بن يوسف المزي - ومعه النكت الظراف - لابن حجر العسقلاني - تحقيق عبدالصمد شرف الدين - طبع الدار القيمة - الهند - المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م .

* تحفة الذاكرين بعدة الحصن الحصين من كلام سيد المرسلين - للعلامة محمد بن علي الشوكاني - دار المعرفة - بيروت - ١٤١٣هـ -١٩٩٢م .

* التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة - لشمس الدين السخاوي- عنى بنشره وطبعه أسعد طرابزوني الحسيني - ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م .

* تحفة المريد في شرح جوهرة التوحيد - للشيخ إبراهيم بن محمد البيجوري-مطبعة دار إحياء الكتب العربية - لصاحبها عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٤٧هـ.

* تحقيق المقام على كفاية العوام ، وهي حاشية العلامة شيخ الإسلام إبراهيم البيجوري على كفاية العوام في علم الكلام للشيخ محمد الفضالي - مطبعة دار إحياء الكتب العربية -لصاحبها عيسى البابي الحلبي -

* تخريج أحاديث شرح المواقف - للإمام الحافظ جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - تحقيق د. يوسف عبدالرحمن المرعشلي - دار المعرفة - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م .

* تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي - لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - حققه عبدالوهاب عبداللطيف - دار إحياء السنة النبوية - الطبعة

الثانية ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م .

* تذكرة الحفاظ - للإمام شمس الدين، محمد بن أحمد، الذهبي - تحقيق عبدالرحمن المعلمي - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الهند - ١٣٧٤م - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .

* تذكرة النبيه في أيام المنصور وبنيه - للحسن بن عمر بن حسن بن حبيب - تحقيق د. محمد محمد أمين - مراجعة د. سعيد عبدالفتاح عاشور - من منشورات مركز تحقيق التراث - بوزارة الثقافة بمصر - مطبعة دار الكتب - ١٩٧٦م .

* التذهيب على شرح التهذيب = شرح الخبيصي .

* ترتيب العلوم - للشيخ محمد بن أبي بكر المرعشي، الشهير بساجقلي زاده - دراسة وتحقيق محمد بن إسماعيل السيد أحمد - دار البشائر الإسلامية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م .

* ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان - تأليف محمد بن المرتضى اليماني ، المشهور بابن الوزير- ضبطه وحققه جماعة من العلماء - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - توزيع دار الباز - مكة المكرمة - ١٤٠٤-١٩٨٤م .

* الترغيب والترهيب - للإمام الحافظ قوام السنة ، أبي القاسم ، إسماعيل بن محمد بن الفضل ، الإصفهاني - خرج أحاديثه : محمد السعيد بن بسيوني زغلول - راجعه محمود إبراهيم زايد - أشرف على طبعه عبدالشكور فدا - طباعة مؤسسة الخدمات الطباعية - بيروت .

* التسعينية - ضمن كتاب الفتاوى الكبرى - لشيخ الإسلام ، أحمد بن عبدالحليم ابن عبدالسلام، المعروف بابن تيمية - طبعة مزيدة بمعجم ألفاظ الأبواب الفقهية- دار المعرفة - بيروت ١٤٠٩-١٩٨٨م .

* التصوف الإسلامي بين الفلسفة والدين - تأليف د. إبراهيم هلال - دار النهضة العربية . القاهرة -١٩٧٩م .

* تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة - لشيخ الإسلام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تصوير دار الكتاب العربي - بيروت .

* التعرف لمذهب أهل التصوف لتاج الإسلام ، أبوبكر محمد الكلاباذي - دار الكتب العلمية - بيروت -١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م .

* التعريفات - للعلامة الشريف علي بن محمد الجرجاني - مطبعة البابي الحلبي- القاهرة - ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م .

* التعليقات السنية على الفوائد البهية في تراجم الحنفية - للعلامة محمد عبدالحي اللكنوي بهامش كتاب الفوائد البهية في تراجم الحنفية له - تصوير دار المعرفة - بيروت .

* تفسير ابن كثير = تفسير القرآن العظيم .

* تفسير أبي السعود= (انظر : إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم) .

* تفسير أسماء الله الحسنى - لأبي إسحاق ابراهيم بن السري الزجاج - تحقيق أحمد يوسف الدقاق - دار المأمون للتراث دمشق - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

* تفسير البغوي = (انظر : معالم التنزيل) .

* تفسير التحرير والتنوير - للشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور - طبع الدار التونسية للنشر- الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع - تونس -

* تفسير الثعالبي = (انظر : جواهر الحسان في تفسير القرآن) .

* تفسير الخازن = (انظر : لباب التأويل في معاني التنزيل) .

* تفسير الطبري = (انظر : جامع البيان عن تأويل آي القرآن) .

* تفسير القرآن العظيم - للحافظ ابن كثير الدمشقي - تحقيق عبدالعزيز غنيم وزميليه - مكتبة الشعب -مصر -١٣٩٠هـ -١٩٧١م .

* تفسير القرطبى =(انظر : الجامع لأحكام القرآن) .

* التفسير الكبير - للإمام محمد بن عمر ، فخر الدين الرازي - دار الفكر -

بيروت - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

* تفسير النسفي = (انظر : مدارك التنزيل وحقائق التأويل) .

* تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين - للإمام أبي الحسين القاسم بن محمد بن المفضل، المعروف بالراغب الإصبهاني - تحقيق د. عبدالمجيد النجار - دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى -١٤٠٨هـ -١٩٨٨م .

* تقريب التهذيب - للإمام شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق الشيخ محمد عوامة - طباعة دار الرشيد، سوريا حلب - الطبعة الأولى-١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

* التقرير والتحبير - شرح الإمام المحقق ابن أمير الحاج على تحرير الإمام الكمال ابن الهمام - طبع المطبعة العامرة الأميرية - بولاق - القاهرة ١٣١٨هـ .

* تكلمة إكما الإكمال - لجمال الدين ، محمد الصابوني - عالم الكتب - بيروت .

* التكلمة لوفيات النقلة - للإمام زكي الدين، عبدالعظيم بن عبدالقوي ، المنذري- تحقيق بشار عواد معروف- مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية-١٤٠١هـ-١٩٨١م .

* التكملة والذيل والصلة لكتاب «تاج اللغة وصحاح العربية» - للإمام الحسن بن محمد الصغاني - تحقيق عبدالحليم الطحاوي ، مراجعة عبدالحميد حسن - دار الكتب العربية - القاهرة -١٩٧٠م .

* تلبيس إبليس - للإمام جمال الدين أبي الفرج بن الجوزي - عنيت بنشره إدارة الطباعة المنيرية سنة ١٣٦٨هـ .

* تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير - لشيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل - الناشر مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٣٩٨هـ -١٩٧٩م .

* تلخيص المحصل - لنصير الدين الطوسي - وهو بذيل كتاب المحصل راجعه وعلق عليه طه عبدالرؤوف سعد - الناشر دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الاولى

سنة ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م .

* تلخيص المستدرك - للإمام الحافظ شمس الدين الذهبي - بهامش كتاب المستدرك للإمام الحاكم - طبع دائرة المعارف النظامية -الهند - حيدر آباد الدكن - تصوير دار المعرفة - بيروت .

* تلخيص المفتاح - للإمام جلال الدين القزويني = (انظر : الشرح المختصر على تلخيص المفتاح) .

* تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم - للإمام العلامة خليل بن كيكلدى العلائي- تحقيق د. عبدالله بن محمد بن اسحاق آل الشيخ - طبع على نفقة المحقق - الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

* التلويح على التوضيح = شرح التلويح .

* التمثيل والمحاضرة - لأبي منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي - تحقيق عبدالفتاح محمد الحلو - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٨١هـ -١٩٦١م .

* تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل - تأليف القاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني - تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر - مطبعة مؤسسة الكتب الثقافية - لبنان - بيروت - سنة ١٤٠٧هـ -١٩٨٧م .

* التمهيد في أصول الدين ، لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي - تحقيق وتعليق د. عبدالحي قابيل - دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٤٠٧هـ .

* التمهيد في أصول الفقه - للإمام محفوظ بن أحمد الكلوذاني الحنبلي - تحقيق د. مفيد أبوعمشة ، د. محمد علي إبراهيم - من منشورات مركز البحث العلمي- جامعة أم القرى - الطبعة الأولى - ١٤٠٦هـ .

* تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية - تأليف الشيخ مصطفى عبدالرازق - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الثانية ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م .

* التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد - للحافظ ابن عبدالبر القرطبي -

تحقيق مجموعة من العلماء - نشر وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية - المغرب .

* التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع - للإمام أبي الحسين محمد بن أحمد الملطي - علق عليه محمد زاهد الكوثري - مكتبة المثنى - بغداد - ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م .

* تنزيه القرآن عن المطاعن - للقاضي عبدالجبار بن أحمد - دار النهضة الحديثة- بيروت بلاتاريخ .

* تهافت التهافت - تأليف القاضي أبي الوليد محمد بن رشد - تحقيق د. سليمان دنيا - الناشر دار المعارف - الطبعة الثالثة .

* تهافت الفلاسفة - للإمام أبي حامد محمد الغزالي - تحقيق موريس بويج - ودراسة د. ماجد فخري - دار المشرق - بيروت - بلاتاريخ .

* التهجير الصيني في تركستان الشرقية - تأليف رحمه الله أحمد رحمتي - ضمن سلسلة دعوة الحق، الصادرة عن إدارة الصحافة والنشر، برابطة العالم الإسلامي - ١٤١٠هـ -١٩٨٩م .

* تهذيب الأسماء واللغات - للإمام النووي، يحيى بن شرف -إدارة الطباعة المنيرية-مصر - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - بلاتاريخ .

* تهذيب التهذيب - للحافظ أحمد بن علي حجر العسقلاني - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - سنة ١٣٢٥هـ - تصوير دار صادر - بيروت .

* تهذيب اللغة - للإمام محمد بن أحمد الأزهري - تحقيق عبدالسلام هارون - المؤسسة المصرية العامة للتأليف -١٣٨٤- ١٩٦٤م .

* تهذيب المنطق لسعد الدين التفتازاني، بشرح عبيد الله يزدي وعليه بعض الحواشي- طبع كتبخانة رشيدية - جامع مسجد دهلي -الهند - بلاتاريخ .

* توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس - للحافظ ابن حجر العسقلاني - تحقيق أبي الفداء عبدالله القاضي -دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٦هـ -١٩٨٦م.

* التوحيد ، للإمام الماتريدي - حققه وقدم له د. فتح الله خليف - الناشر دار

الجامعات المصرية - الإسكندرية - بلاتاريخ .

* التوحيد وإثبات صفات الرب - للحافظ محمد بن إسحاق بن خزيمة راجعه وعلق عليه محمد خليل هراس- توزيع دار الباز - مكة المكرمة ١٣٩٨م - ١٩٧٨م .
* التوضيح لمتن التنقيح - لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري- وبهامشه شرح التلويح على التوضيخ للسعد التفتازاني - مطبعة محمد علي صبيح وأولاده - القاهرة - ١٣٧٧هـ -١٩٥٧م .
* التوقيف على مهمات التعاريف-تأليف محمد عبد الرؤوف المناوي-تحقيق د. محمد رضوان الداية-طبعة دار الفكر-بيروت-دمشق-الطبعة الأولى سنة ١٩٩٠هـ .
* تيسير التحرير - للعلامة محمد أمين المعروف بأمير بادشاه -مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥٠هـ .

(ث)

* الثقات للإمام محمد بن حبان التميمى البستي - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن.
* ثمار القلوب في المضاف والمنسوب - لأبي منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المعارف- القاهرة .

(ج)

* جامع بيان العلم وفضله - للإمام يوسف بن عبدالبر القرطبي - إدارة الطباعة المنيرية - مصر ١٣٩٨هـ -١٩٧٨م - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .
* جامع البيان عن تأويل آي القرآن -للإمام أبي جعفر ، محمد بن جرير الطبري - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الثالثة - ١٣٨٨هـ -١٩٦٨م.
* جامع التواريخ - تأليف رشيد الدين فضل الله الهمذاني - نقله إلى العربية د. فؤاد عبدالمعطي الصياد - راجعه وقدم له يحيى الخشاب - طباعة دار النهضة العربية - الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٣م .

* جامع الدروس العربية - تأليف الشيخ مصطفى الغلاييني - راجعه ونقحه د. عبدالمنعم خفاجة - مطبعة المكتبة العصرية - بيروت - صيدا- الطبعة السادسة عشر -١٤٠٣هـ -١٩٨٣م .

* الجامع الصحيح = (انظر : سنن الترمذي) .

* الجامع لأحكام القرآن (المعروف بتفسير القرطبي) - للإمام العلامة أبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - عن طبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة - الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ -١٩٦٧م .

* الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي - تأليف د. محمد البهي - دار الفكر - بيروت الطبعة الخامسة - ١٣٩١هـ -١٩٧٢م .

* الجرح والتعديل - للإمام عبدالرحمن بن أبي حاتم الرازي - تحقيق عبدالرحمن بن يحيى المعلمي- دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - تصوير دار إحياء التراث العلمي عن الطبعة الأولى سنة ١٣٧١هـ -١٩٥٢م .

* جغرافية التربة - تأليف د. علي حسين الشلش - مطبعة جامعة- البصرة - الطبعة الثانية -١٩٨٥م .

* الجغرافية الفلكية «دراسة في المقومات العامة» - تأليف شفيق عبدالرحمن علي - طبع ونشر دار الفكر العربي - بلاتاريخ .

* كتاب الجلالة - لمحيي الدين، محمد بن علي ، المعروف بابن عربي - ضمن مجموعة رسائله - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى- ١٣٦٧هـ .

* جمع الجوامع - لتاج الدين السبكي = (انظر : شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع) .

* جمهرة اللغة - تأليف إمام اللغة أبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي - طبع في مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى ١٣٤٥هـ .

* الجنى الداني في حروف المعاني - للإمام الحسن بن قاسم المرادي - تحقيق د. فخر الدين قباوه - أ. محمد نديم فاضل - منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م .

* الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح - لشيخ الإسلام ، تقى الدين ابن تيمية - قدم له وأشرف على طبعه علي السيد صبح المدني - مكتبة المدني ومطبعتها - القاهرة - بلاتاريخ .

* جواهر الحسان في (تفسير القرآن التفسير الثعالبي)- للعلامة عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي - باعتناء وتصحيح محمد بن مصطفى بن خوجة - المطبعة الثعالبية الجزائر - تصوير مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت .

* الجواهر المضية في طبقات الحنفية - للإمام محيي الدين عبدالقادر بن أبي الوفاء القرشي دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الاولى .

* الجوهر النقي - للإمام العلامة علاء الدين على بن عثمان الماردينى ، الشهير بابن التركماني - بذيل السنن الكبرى للإمام البيهقي - طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٥هـ - تصوير دار المعرفة - بيروت .

(ح)

* حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح - لشمس الدين محمد أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية - تحقيق محمود حسن ربيع - الناشر مكتبة النهضة الحديثة - مكة المكرمة - الطبعة الثالثة - ١٣٩٢هـ ، ١٩٧٢م .

* حاشية ابن سعيد (محمد بن علي بن سعيد) على شرح الخبيصي على كتاب التهذيب للتفتازاني - عيسى البابي الحلبي - مصر - ١٣٨٠هـ -١٩٦٠م .

* حاشية الباجوري (إبراهيم بن محمد) على متن السلم (في فن المنطق) - مطبعة دار إحياء الكتب العربية - مصر - بلا تاريخ .

* حاشية البناني على جمع الجوامع = (انظر: شرح جلال الدين المحلي على متن

جمع الجوامع) .

* حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد = (انظر : تحفة المريد في شرح جوهرة التوحيد) .
* حاشية العلامة حسن جلبي على شرح المواقف : (انظر : شرح المواقف) .
* حاشية الحفناوي على شرح زكريا الأنصاري على إيساغوجي - تأليف يوسف الحفناوي المعروف بالحفني -طبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - سنة ١٣٥١هـ -١٩٣٣م .
* حاشية الخضري (محمد الدمياطي) على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك- مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الأخيرة - ١٣٥٩هـ -١٩٤٠هـ .
* حاشية الخيالي على شرح السعد على العقائد النسفية = (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .
* حاشية الدسوقي على أم البراهين = (انظر : شرح السنوسي على أم البراهين).
* حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي على تهذيب المنطق لسعد الدين التفتازاني - تأليف الشيخ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي - طبعة مصطفى البابي الحلبي- الطبعة الأولى - سنة ١٣٥٦هـ -١٩٣٧م .
* حاشية الدسوقي (محمد بن محمد عرفة) على الشرح المختصر على التلخيص = (انظر : شروح التلخيص) .
* حاشية رمضان افندي على شرح العقائد النسفية - تأليف رمضان بن محمد الحنفي - كتب خانة رحيمية - ديوبند - بلاتاريخ .
* حاشية السعد على شرح العضد على مختصر المنتهى : (انظر : شرح العضد على مختصر المنتهى) .
* حاشية السيالكوتي على حاشية الخيالي على شرح السعد على العقائد النسفية = (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .
* حاشية السيالكوتي على شرح المواقف : (انظر : شرح المواقف) .

* حاشية السيد الشريف على شرح العضد على مختصر المنتهى - (انظر : شرح العضد على مختصر المنتهى) .
* حاشية السيد الشريف على الكشاف - للعلامة زين الدين علي بن محمد ، الشهير بالشريف الجرجاني (انظر : الكشاف).
* حاشية السيد الشريف الجرجاني على الشرح المطول : (انظر: الشرح المطول) .
* حاشية شجاع الدين الرومي على حاشية الخيالى على شرح العقائد النسفية = (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .
* حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على أم البراهين = (انظر : شرح الهدهدي على أم البراهين) .
* حاشية الصبان (محمد بن علي) على شرح الأشموني (على بن محمد) على ألفيه ابن مالك - دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي - القاهرة.
* حاشية عصام الدين الإسفرائيني على شرح السعد على العقائد النسفية = (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .
* حاشية العطار على شرح الخبيصي على تهذيب المنطق لسعد الدين التفتازاني - تأليف العلامة حسن بن محمد بن العطار - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٦هـ -١٩٣٧م .
* حاشية العطار (حسن بن محمد العطار) على شرح الخبيصي على التهذيب للتفتازاني - عيسى البابي الحلبي - مصر - ١٣٨٠هـ -١٩٦٠م .
* حاشية العطار على شرح زكريا الأنصاري على إيساغوجي - تأليف العلامة حسن بن محمد العطار - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الأولى سنة ١٣٤٧هـ .
* حاشية قول أحمد على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية - (انظر: مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .
* حاشية الكستلي (مصلح الدين مصطفى الكستلي) على شرح العقائد النسفية

لسعد الدين التفتازاني - مطبعة در سعادت - تركيا - ١٣١٣هـ .

* حاشية الكفوي على حاشية عصام الدين الإسفرائيني على شرح السعد على العقائد النسفية - (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .

* حاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية = (انظر : شرح العقائد العضدية) .

* حاشية محيي الدين زاده على تفسير البيضاوي - طبع المطبعة السلطانية - بدار الخلافة - استنبول - الطبعة الأولى ١٢٨٢هـ - تصوير دار صادر - بيروت .

* حاشية المرجاني = (انظر : شرح العقائد العضدية) .

* حاشية مرعشي على حاشية قول أحمد وحاشية الخيالي على شرح السعد على العقائد النسفية = (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية).

* حاشية ملا أحمد على شرح العقائد النسفية = (انظر : مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية) .

* الحافظ أحمد بن تيمية - تأليف أبي الحسن الندوي - سلسلة رجال الفكر والدعوة في الإسلام - تعريب سعيد الأعظمي الندوي - دار القلم - الكويت - الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .

* الحبائل في أخبار الملائك ، لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي.

* الحجة في بيان الحجة وشرح عقيدة أهل السنة - للإمام الحافظ قوام السن أبي القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الإصبهاني -تحقيق ودراسة محمد محمود أبورحيم ومحمد بن ربيع بن هادي المدخلي - دار الراية - الرياض - الطبعة الأولى - ١٤١١هـ -١٩٩٠م .

* الحدائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبندية - تأليف عبدالمجيد بن محمد الخاني- الناشر عبدالوكيل الدروبي - دمشق .

* الحروف : تأليف : أبونصر الفارابي - تحقيق د. محسن مهدي - دار المشرق - بيروت - المطبعة الكاثوليكية سنة ١٩٧٠.

* حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة - للحافظ جلال الدين السيوطي - تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم - عيسى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ -١٩٦٧م .

* الحكمة في مخلوقات الله عز وجل - للإمام حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي - ضمن كتاب القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي - تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبوالعلاء - مكتبة الجندي - القاهرة - ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

* الحلاج شهيد التصوف - تأليف طه عبدالباقي سرور - مطبعة نهضة مصر - القاهرة .

* حلية الأولياء - للإمام الحافظ ، أبي نعيم الإصفهاني - مطبعة السعادة - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م .

* الحماسة البصرية - تأليف الوليد بن عبيد البحتري - باعتناء الأب لويس شيخو اليسوعي - تصوير دار الكتاب العربي- بيروت - ١٣٨٧هـ -١٩٦٧م .

* الحور العين - للعلامة أبي سعيد ، نشوان الحميري - تحقيق كمال مصطفى - دار آزال - بيروت - المكتبة اليمنية - صنعاء- الطبعة الثانية-١٩٨٥م .

* حياة الحيوان الكبرى - للإمام العلامة كمال الدين الدميري - تصوير دار الفكر- بيروت - عن الطبعة المصرية .

* الحيوان - للعلامة أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ - تحقيق عبدالسلام محمد هارون - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الثانية .

(خ)

* خراسان -تأليف محمود شاكر -المكتب الإسلامي - الطبعة الرابعة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

* خريف الفكر اليوناني - تأليف عبدالرحمن بدوي - وكالة المطبوعات (الكويت) ، دار القلم (بيروت) - الطبعة الخامسة - ١٩٧٩م .

* خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب - تأليف : عبدالقادر البغدادي - تحقيق : عبدالسلام هارون - الطبعة الأولى - ١٤٠٣-١٩٨٣م - الناشر : مكتبة الخانجي بالقاهرة - دار الرفاعي بالرياض .

* الخصائص - لأبي الفتح عثمان بن جني - الهيئة العامة المصرية للكتاب - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .

* الخطط المقريزية - تأليف تقي الدين أحمد بن علي المقريزي - طبع مطبعة بولاق- القاهرة - سنة ١٢٧٠ هـ - تصوير ونشر مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة .

* خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر - للإمام محمد المحبي - المطبعة الوهبية - القاهرة -١٢٨٤هـ .

* خلق أفعال العباد - للإمام محمد بن إسماعيل البخاري - تحقيق د. عبدالرحمن عميرة - دار عكاظ - جدة - الطبعة الثانية بلاتاريخ .

(د)

* دائرة المعارف - تأليف المعلم بطرس البستاني - دار المعرفة- بيروت .

* دائرة المعارف الإسلامية - لنخبة من الباحثين - تصوير دار المعرفة - بيروت .

* الداعي إلى الإسلام - تأليف : كمال الدين أبي البركات عبدالرحمن بن محمد الأنباري - دراسة وتحقيق : سيد حسين باغجوان - مطبعة دار البشائر الإسلامية- الطبعة الأولى - ١٤٠٩-١٩٨٨.

* درء تعارض العقل والنقل - لتقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم - من منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض الطبعة الأولى - سنة ١٤٠٠هـ .١٩٨ .

* دراسات في التصوف الإسلامي «شخصيات ومذاهب» - تأليف د. محمد جلال شرف- دار النهضة العربية - سنة ١٩٨٠م .

* الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة - للحافظ ابن حجر العسقلاني - تحقيق

الشيخ محمد سيد جاد الحق - دار الكتب الحديثة - القاهرة ١٣٨٥-١٣٨٧هـ-١٩٦٦-١٩٦٧م .

* الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة - للحافظ ابن جحر العسقلاني - دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن ١٣٥٠هـ - تصوير دار الجيل بيروت .

* الدرر اللوامع على همع الهوامع شرح جمع الجوامع - للعلامة أحمد بن الأمين الشنقيطي - المطبعة الجمالية - مصر - ١٣٢٨هـ- تصوير دار المعرفة - بيروت.

* الدرر المبثثة في الغرر المثلثة - للإمام مجد الدين بن يعقوب الفيروزابادي - تحقيق د. علي حسين التواب - دار اللواء - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٠١هـ-١٩٨١م .

* الدر المنثور في التفسير المأثور - للإمام جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - دار الفكر - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م .

* الدر النضد لمجموعة ابن الحفيد - للإمام سيف الدين أحمد بن يحيى، ابن سعد الدين التفتازاني - دار الكتاب العربي - بيروت -١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

* درة الحجال في أسماء الرجال (ذيل وفيات الأعيان) - للإمام أبي العباسى أحمد ابن محمد المكناسي، الشهير بابن القاضي - تحقيق محمد الأحمدي أبوالنور - الناشر دار التراث - القاهرة - المكتبة العتيقة - تونس -١٣٩٠-١٩٧٠.

* الدرة الفاخرة في تحقيق مذهب الصوفية والمتكلمين والحكماء - للملا عبدالرحمن الجامي - بذيل كتاب أساس التقديس للرازي - مطبعة مصطفي البابي الحلبي- ١٣٥٤هـ -١٩٣٥م .

* الدرة فيما يجب اعتقاده - للإمام أبي محمد، علي بن أحمد بن حزم - تحقيق ودراسة د. أحمد بن ناصر بن محمد الحمد، ود. سعيد بن عبدالرحمن القزقي - توزيع مكتبة التراث - مكة المكرمة - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م .

* الدعاوى القلبية =(انظر: رسالة الدعاوى القلبية) .

* دلالة الحائرين - تأليف الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلس - عارضه

بأصول العربية والعبرية د. حسين آتاي - مكتبة الثقافية الدينية - مصر -

* الدليل الشافي على المنهل الصافي - لجمال الدين يوسف بن تغري بردي - تحقيق فهيم محمد شلتوت - منشورات مركز البحث العلمي جامعة أم القرى .

* دول الإسلام - لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي - تحقيق فهيم شلتوت ومحمد إبراهيم- الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م .

* الدولة الخوارزمية والمغول - تأليف حافظ أحمد حمدي - طباعة دار الفكر العربي- القاهرة - سنة ١٩٤٩م .

* الديانات القديمة - للإمام محمد أبوزهرة - دار الفكر العربي - مصر - بلاتاريخ .

* ديوان ابن عربي - لمحيي الدين، محمد بن علي بن عربي - مكتبة محمد ركابي الرشيدي - مصر .

* ديوان أبي تمام (حبيب بن أوس الطائي) بشرح الخطيب التبريزي - باعتناء راجي الأسمر - الناشر دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الأولى سنة ١٤١٣هـ -١٩٩٢م .

* ديوان أبي العتاهية (إسماعيل بن القاسم بن سويد) - طبع دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت -١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م .

* ديوان أبي نواس (الحسن بن هانىء) - طباعة دار صادر - بلاتاريخ .

* ديوان الأبيوردي (أبي المظفر محمد بن أحمد بن إسحاق) - تحقيق د. عمر الأسعد - مؤسسة الرسالة - بيروت -الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .

* ديوان الأصول - للعلامة أبي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري - تحقيق د. محمد عبدالهادي أبوريدة - المؤسسة المصرية العامة - الطبعة الأولى -١٩٦٥.

* ديوان الأعشى (ميمون بن قيس) - دار صادر - بيروت .

* ديوان أوس بن جحر - تحقيق وشرح د. محمد يوسف نجم - دار صادر - بيروت- الطبعة الثالثة -١٣٩٩هـ -١٩٧٩م .

* ديوان جرير (جرير بن عطية الخطفي) - تحقيق د. نعمان محمد طه - دار المعارف - مصر - الطبعة الثالثة .

* ديوان جميل بثينة (جميل بن معمر) - حققه فوزي عطوي - دار صعب - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٩٨٠.

* ديوان الحلاج - حقق النص العربي وعلق عليه لويس ماسنيون - نشر لويس ماسينيون - طبعة باريس -١٩٥٥م .

* ديوان الحماسة - لأبي تمام (حبيب بن أوس الطائي)- بشرح العلامة التبريزي- تصوير دار القلم - بيروت .

* ديوان رؤية بن العجاج - اعتنى بتصحيحه وترتيبه وليم بن الورد البروسي - طبع بآلات دروغولين في مدينة ليبسيغ -١٩٠٣-نشر روطر ، ورينجر- برلين.

* ديوان الراعي النميري (عبيد بن حصين)- جمعة وحققه راينهرت فايبرت - نشر فرانتس شتاينر بفيسبادن- طبع دار صادر - بيروت ١٤٠١هـ-١٩٨٠م .

* ديوان طرفة بن العبد - حققه فوزي عطوي - دار صعب - بيروت -١٩٨٠م .

* ديوان كثير عزة (كثير بن عبدالرحمن بن الأسود)- باعتناء مجيد طراد - الناشر دار الكتاب العربي - الطبعة الأولى -١٤١٣هـ-١٩٩٣م .

* ديوان لبيد بن ربيعة - دار صادر - بيروت - بلاتاريخ .

* ديوان المتنبي (أحمد بن الحسين) بشرح أبي البقاء ، عبدالله بن الحسين العكبري- ضبطه وصححه - مصطفى السقا - إبراهيم الأبياري - عبدالحفيظ شلبي - تصوير دار المعرفة - بيروت .

* ديوان النابغة الذبياني (زياد بن عمرو بن معاوية) - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - نشر دار المعارف - مصر - الطبعة الثانية .

* ديوان الهذليين = (انظر : شرح أشعار الهذليين) .

(ذ)

* الذخيرة - للإمام العلامة علاء الدين على الطوسي - طبع بمطبعة مجلس دائرة

المعارف النظامية - حيدر آباد-الدكن الطبعة الأولى - تصوير عالم الكتب بيروت-١٩٨٢.

* ذيل طبقات الحنابلة ، لابن رجب الحنبلي - مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٢هـ-١٩٥٣م - تصوير دار المعرفة - بيروت .

* ذيل طبقات الفقهاء الشافعيين - للإمام العبادي ، وهو ذيل على كتاب طبقات الفقهاء الشافعين، للإمام ابن كثير - تحقيق د. أحمد عمر هاشم ود. محمد زينهم محمد غرب - مكتبة الثقافة الدينية - مصر - الطبعة الأولى - ١٤١٣هـ-١٩٩٣م .

* الذيل على العبر - لولي الدين العراقي ، احمد بن عبدالرحيم بن الحسين - تحقيق وتعليق صالح مهدي عباس - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الأولى- ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م .

(ر)

* راحة العقل - للداعي أحمد حميد الدين الكرماني - تحقيق مصطفى غالب - دار الأندلس - بيروت -الطبعة الأولى -١٩٦٧م .

* ربيع الفكر اليوناني - تأليف عبدالرحمن بدوي - الناشر وكالة المطبوعات (الكويت)، ودار القلم (بيروت) - الطبعة الخامسة -١٩٧٩م .

* رحلة ابن بطوطة المسماة بتحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار - لمحمد بن عبدالله اللواتي ، الشهير بابن بطوطة - قدم له وحققه الشيخ محمد عبدالمنعم العريان - راجعه وأعد فهارسه مصطفى القصاص - طباعة دار إحياء العلوم - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

* رد الإمام الدارمي ، عثمان بن سعيد على المريسي العنيد - ضمن كتاب عقائد السلف - جمع واعتناء د. علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبي - الناشر منشأة المعارف الإسكندرية - ١٩٧١م .

* الرد على الجهمية - للحافظ ابن منده - تحقيق د. علي بن محمد ناصر

الفقيهي- الطبعة الأولى ١٤٠١هـ -١٩٨١م - من غير ذكر المطبعة .

* الرد على الجهمية - للإمام عثمان بن سعيد الدارمي - ضمن كتاب عقائد السلف - جمع واعتناء د. علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبي - نشر منشأة المعارف الإسكندرية - ١٩٧١م .

* الرد على الجهمية - للامام الحافظ عثمان بن سعيد الدارمي - تحقيق جوستيه فتستام - ليدن - برلين- ١٩٦٠م .

* الرد على الزنادقة والجهمية - للإمام أحمد بن حنبل- ضمن كتاب «عقائد السلف»- جمع وترتيب د. علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبي - الناشر منشأ المعارف - الإسكندرية - ١٩٧١م .

* الرد على الزنادقة والجهمية - للإمام أحمد بن حنبل - المطبعة السلفية - القاهرة- ١٣٩٣هـ .

* الرد على المنطقيين - لتقي الدين ابن تيمية - الناشر إدارة ترجمان السنة - لاهور - الطبعة الرابعة -١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م .

* رد الفصوص - تأليف الملا على القاري - تحقيق ودراسة عبدالله علي الملا- رسالة ماجستير من جامعة أم القرى - سنة ١٩٨٩م .

* رسائل فلسفية - (رسائل في الفلسفة للفيلسوف أبي بكر محمد بن زكريا الرازي) من منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٧م .

* رسائل الكندي الفلسفية - تحقيق ونشر الدكتور محمد عبدالهادي أبوريدة - نشر دار الفكر العربي - القاهرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة - ١٣٧٢هـ-١٩٥٣.

* رسالة ابن عربي للإمام الرازي- لمحمد بن علي بن عربي - ضمن مجموعة رسائله- دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى - سنة ١٣٦٧هـ- تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .

* رسالة الإرادة والأمر - لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية - ضمن مجموعة

الرسائل الكبرى - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ -١٩٧٢م .

* الرسالة التدمرية - لتقي الدين ابن تيمية - تحقيق محمد حامد الفقي - مكتبة السنة المحمدية - مصر - بلاتاريخ .

* رسالة تفصيل الإجمال فيما يجب لله تعالى من صفات الكمال - لتقي الدين ابن تيمية ، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام - ضمن مجموعة الرسائل والمسائل - تحقيق وتعليق الشيخ محمد رشيد رضا - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

* رسالة الثغر (أصول أهل السنة والجماعة)- للإمام أبي الحسن الأشعري - تحقيق د. محمد السيد الجليند - دار اللواء - الرياض - الطبعة الثانية ١٤٠١هـ- ١٩٨٩م .

* رسالة الدعاوى القلبية - للفيلسوف أبي نصر الفارابي -ضمن مجموعة رسائل للفارابي طبعة حيدر آباد الدكن- الهند -١٣٤٦هـ .

* رسالة الفتوى الحموية الكبرى - لتقي الدين ابن تيمية - تصحيح محمد عبدالرزاق حمزة - مطبعة المدني - القاهرة - بلاتاريخ .

* رسالة الفرقان بين الحق والباطل- تأليف تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام، بن تيمية- ضمن مجموعة الرسائل الكبرى - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م .

* رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ، ومسألة الحرف والصوت - للإمام أبي محمد عبدالله بن يوسف الجويني، والد إمام الحرمين - ضمن مجموعة الرسائل المنيرية- إدارة الطباعة المنيرية - ١٣٤٣هـ .

* رسالة في الاحتجاج بالقدر - لشيخ الإسلام ابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل الكبرى - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م .

* رسالة في تحقيق مسألة العلم - لتقي الدين ابن تيمية - ضمن جامع الرسائل - تحقيق د. محمد رشاد سالم - مطبعة المدني -الطبعة الثانية - ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.
* رسالة في الصفات الاختيارية - ضمن جامع الرسائل - لتقي الدين ابن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم - مطبعة المدني - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٤٠٥-١٩٨٤م .
* رسالة في العقائد - للإمام الماتريدي - ضمن مجموعة المتون القديمة في العقائد- عنى بضبطها وتصحيحها يوسف ضياء الدين - من منشورات كلية الإلهيات بجامعة أنقرة - مطبعة وزارة المعارف - استنبول - ١٩٥٣م .
* رسالة في العقل - للفيلسوف أبي نصر محمد بن محمد الفارابي - تحقيق موريس بويج - دار المشرق - بيروت - ١٩٨٦م .
* رسالة في العقل والروح - تأليف تقي الدين، أحمد بن عبدالحليم، ابن تيمية- ضمن مجموعة الرسائل المنيرية - نشر وتصحيح إدارة الطباعة المنيرية - سنة ١٣٤٣هـ- تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .
* رسالة في قاعدة في صفة الكلام - لشيخ الإسلام تقي الدين ، ابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل المنيرية - إدارة الطباعة المنيرية -١٣٤٣هـ .
* الرسالة القشيرية - لأبي القاسم، عبدالكريم بن هوازن القشيري - مطبعة محمد علي صبيح وأولاده - مصر- وعليه هوامش من شرح زكريا الأنصاري .
* رسالة مراتب الإرادة - لتقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ، الشهير بابن تيمية - رسالة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ -١٩٧٢م .
* رسالة معارج الوصول - لتقي الدين، أحمد بن عبدالحليم ، المعروف بابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل الكبرى - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثانية -١٣٩٢هـ -١٩٧٢م .
* الروح - للإمام شمس الدين، ابن القيم - تحقيق عبدالفتاح محمود عمر - دار

الفكر للنشر والتوزيع - عمان -١٩٨٥م .

* روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني - للإمام العلامة شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي - إدارة الطباعة المنيرية - دار إحياء التراث العربي - بيروت .
* روضات الجنات في احوال العلماء والسادات - لمحمد باقر الموسوي الخوانساري - تحقيق أسدالله إسماعيليان - المطبعة الحيدرية - طهران -١٣٩٠هـ -تصوير دار المعرفة - بيروت .
* الروضتين في أخبار الدولتين - للإمام شهاب الدين عبدالرحمن بن إسماعيل المقدسي الشافعي - طبع مطبعة وادي النيل - القاهرة - الطبعة الأولى ١٢٨٨هـ.
* الروض المعطار في خبر الأقطار- لمحمد بن عبدالمنعم الحميري - تحقيق د. إحسان عباس - مكتبة لبنان - بيروت - الطبعة الثانية -١٩٨٤م .
* الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية - للإمام العلامة الحسن بن عبدالمحسن المشهور بأبي عذبة - طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى -١٣٢٢هـ .
* رؤية الله تعالى - للإمام علي بن عمر الدارقطني - تحقيق مبروك إسماعيل مبروك - مكتبة القرآن - القاهرة - من غير تاريخ .
* رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها - تأليف الدكتور أحمد بن ناصر بن محمد آل حمد - من منشورات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة - الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م .

(ز)

* زاد المسير في علم التفسير- لأبي الفرج بن الجوزي - المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة الثالثة - ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م .

(س)

* سبعون برهاناً علمياً على وجود الذات الإلهية - تأليف ابن خليفة عليوي - نشر

دار الإيمان - دمشق - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م .

* سبل السلام شرح بلوغ المرام - للعلامة محمد بن إسماعيل الصنعاني - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٧٨هـ-١٩٥٨م .

* سفر السعادة وسفير الإفادة - للإمام علم الدين، أبي الحسن، علي بن محمد السخاوي - تحقيق محمد أحمد الدالي - من مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق -١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

* سلم الوصول لشرح نهاية السول - وهي حاشية العلامة محمد بخيت المطيعي على شرح الإمام الإسنوي ، المسمى بنهاية السول على منهاج الأصول، للإمام البيضاوي- عنيت بنشره جمعية نشر الكتب العربية بالقاهرة - المطبعة السلفية - سنة ١٣٤٥هـ - تصوير عالم الكتب - بيروت -١٩٨٢م .

* السلوك لمعرفة دول الملوك - لتقي الدين، أحمد بن علي المقريزي- تحقيق محمد مصطفى زيادة، وسعيد عبدالفتاح عاشور - لجنة التأليف والترجمة - القاهرة-١٩٥٦م -١٩٧٣م .

* سنن ابن ماجة - تحقيق وترتيب محمد فؤاد عبدالباقي - عيسى البابي الحلبي- مصر - بلاتاريخ .

* سنن أبي داود - للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني - باعتناء أحمد سعد علي - مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الثانية - ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م .

* سنن البيهقي - للإمام الحافظ الكبير، أبي بكر، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي - طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - الهند - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٥هـ - تصوير دار المعرفة - بيروت .

* سنن الترمذي (الجامع الصحيح) للإمام محمد بن عيسى الترمذي - تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف - نشر المكتبة السلفية - المدينة المنورة مطبعة المدني - القاهرة -١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م .

* سنن الترمذي - للإمام محمد بن عيسى الترمذي - تحقيق الشيخ أحمد شاكر- طبع بمطبعة دار الحديث - القاهرة .

* سنن الدارمي - أبي محمد، عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي - تحقيق عبدالله هاشم يماني - نشر عبدالله هاشم يماني - المدينة المنورة -١٣٨٦هـ-١٩٦٦م .

* سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - بلاتاريخ .

* السنة - لابن أبي عاصم - تحقيق محمد ناصر الدين الألباني - المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة الثانية -١٤٠٥هـ -١٩٨٥م .

* السنة - للإمام الحافظ أبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال -دراسة وتحقيق د. عطية الزهراني - دار الراية - الرياض - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ-١٩٨٩م .

* السنة - للإمام عبدالله بن الإمام أحمد - تحقيق ودراسة د. محمد بن سعيد القحطاني- طباعة دار ابن القيم - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ -١٩٨٦م .

* السياسة المدنية = مبادىء الموجودات .

* سير أعلام النبلاء - للحافظ شمس الدين، محمد بن أحمد الذهبي- إشراف شعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة - بيروت .

* السيرة النبوية - لابن هشام- حققه مجموعة من العلماء - مصطفي البابي الحلبي - القاهرة -١٣٧٥هـ .

(ش)

* الشامل في أصول الدين - للإمام الكبير، أبي المعالي، عبدالملك بن عبدالله الجويني، الشهير بإمام الحرمين - تحقيق د. علي سامي النشار، وفيصل عون، وسهير محمد مختار - منشأة المعارف بالاسكندرية - ١٩٦٩م .

* شجرة النور الزكية في طبقات المالكية - لمحمد بن محمد مخلوف - دار الفكر - بيروت - بلاتاريخ .

* شذا العرف في فن الصرف - للأستاذ الشيخ أحمد الحملاوي - مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - الطبعة الخامسة ١٣٤٥هـ -١٩٢٧م .

* شذرات الذهب في أخبار من ذهب - لعبدالحي بن العماد الحنبلي- تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .

* شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك - تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - المكتبة التجارية مصر - ١٣٨٦هـ-١٩٦٧م .

* شرح أبيات المغني (مغني اللبيب)- للإمام العلامة عبدالقادر بن عمر البغدادي- حققه عبدالعزيز رباح - أحمد يوسف دقاق - نشر مكتبة دار البيان - دمشق - طبع في مطبعة زيد بن ثابت - الطبعة الأولى -١٣٩٣هـ -١٩٧٣م .

* شرح اختيارات المفضل - للإمام يحيى بن علي، الخطيب التبريزي - تحقيق فخر الدين قباوه ، الطبعة الثانية - ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م - دار الكتب العلمية -بيروت .

* شرح الأربعين النووية - منسوب لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - بهامش شرح الأحاديث الأربعين للإمام البركوي - مطبعة در سعادت - تركيا .

* شرح أسماء الله الحسنى ، المسمى «بلوامع البينات» - للإمام فخر الدين، محمد بن عمر الرازي - علق عليه طه عبدالرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٣٩٦-١٩٧٦.

* شرح أسماء الله الحسنى - تاليف أبي القاسم عبدالكريم القشيري - تحقيق أحمد عبدالمنعم الحلواني - طبعة دار آزال - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٦م-١٤٠٦هـ .

* شرح الأسنوي والبدخشي على منهاج الأصول للبيضاوي= (نهاية السول) ، (منهاج العقول) .

* شرح أشعار الهذليين - صنعة أبي سعيد، الحسن بن الحسين السكري - تحقيق عبدالستار أحمد فراج - راجعه محمود محمد شاكر - مكتبة دار العروبة - القاهرة - مطبعة المدني .

* شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة - للإمام أبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي - تحقيق د. أحمد سعد حمدان - دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض - بلاتاريخ .

* شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبدالجبار بن أحمد المعتزلي- تحقيق د. عبدالكريم عثمان - الناشر مكتبة وهبة - مصر - الطبعة الأولى - ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م .

* شرح تجريد الاعتقاد = (انظر : كشف المراد) .

* شرح تجريد الكلام - للعلامة علاء الدين ، علي بن محمد، الشهير بالقوشجي ـ بهامش الجزء الثاني من شرح المواقف - دار الطباعة العامرة - الطبعة الأولى ١٣١١هـ .

* شرح التسهيل =(انظر : المساعد على تسهيل الفوائد) .

* شرح تصريف الزنجاني - لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - تصحيح لجنة من العلماء برئاسة الشيخ أحمد سعد علي - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م .

* شرح التصريف الملوكي - تأليف العلامة، موفق الدين، يعيش بن علي بن يعيش- تحقيق فخر الدين قباوه - المكتبة العربية - حلب - الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م .

* شرح التلخيص - تأليف أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود ، البابرتي - تحقيق محمد مصطفى رمضان صوفية - طبع المنشأة العامة للنشر والتوزيع - ليبيا - طرابلس .

* شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح ، وهي حاشية لسعد الدين التفتازاني على التوضيح لعبيد الله البخاري - مطبعة محمد علي صبيح - القاهرة-١٣٧٧هـ-١٩٥٧م - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .

* شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول - لشهاب الدين، أحمد بن

إدريس القرافي - تحقيق طه عبدالرؤوف سعد - مكتبة الكليات الأزهرية - مصر-١٣٩٣هـ-١٩٧٣م .

* شرح تهذيب المنطق-تأليف الشيخ الفاضل عبدالله يزدي-طبعة الهند- بلاتاريخ .

* شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية= (انظر: شرح العقائد العضدية) .

* شرح جلال الدين، محمد بن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع - ضمن كتاب حاشية البناني على الشرح المذكور - دار إحياء الكتب العربية - مصر - بلاتاريخ .

* شرح جمل الزجاجي - للإمام جمال الدين، عبدالله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري - تحقيق د. علي محسن عيسى مال الله - طبع عالم الكتب - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

* شرح جوهرة التوحيد = (انظر : تحفة المريد) .

* شرح حديث النزول - لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية -الناشر المكتب الإسلامي - بيروت .

* شرح الخبيصي (عبيدالله بن فضل الله) على كتاب تهذيب المنطق لسعدالدين التفتازاني - وعليه حاشية الدسوقي والعطار - طبعة مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ-١٩٣٧م .

* شرح الرسالة الشمسية - تأليف سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني - طبعه وصححه حسن حلمي الريزوي - سنة ١٣١٢هـ .

* شرح السنة - للإمام الحسين بن مسعود البغوي - تحقيق شعيب الأرنؤوط - المكتب الإسلامي - بيروت -الطبعة الثانية -١٤٠٣هـ -١٩٨٣م .

* شرح السنوسي على أم البراهين - وهو شرح العلامة محمد بن يوسف السنوسي الفاسي على عقيدة أم البراهين له، أيضاً - وعلى الشرح حاشية الدسوقي (محمد الدسوقي) - تصوير دار الفكر - بيروت - عن طبعة شرف موسى - القاهرة سنة ١٢٩٧هـ .

* شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب -للإمام جمال الدين ، ابن هشام الأنصاري -تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - توزيع دار الأنصار - مصر.

* شرح شواهد الشافية -للإمام العلامة عبدالقادر البغدادي - ملحق بشرح الشافية للإمام رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي - تحقيق محمد نور الحسن - محمد الزفزاف - محمد محيي الدين عبدالحميد - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - عن الطبعة المصرية .

* شرح شواهد المغني - للإمام جلال الدين، عبدالرحمن بن أبي بكر ، السيوطي - وقف على طبعه وحققه أحمد ظافر كوجان - لجنة التراث العربي - رفيق حمدان وشركاه .

* شرح صحيح مسلم - للإمام أبي زكريا، يحيى بن شرف النووي -تصوير دار الفكر - بيروت - عن طبعة المطبعة المصرية -١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

* شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات = (انظر : الإرشارات والتنبيهات) .

* شرح العضد (عضد الدين الإيجي) على مختصر المنتهى لابن الحاجب ، بحاشية السيد والسعد - المطبعة الأميرية- بولاق - المطبعة الخيرية - الطبعة الأولى ١٣١٩هـ-تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .

* شرح العقائد العضدية - تأليف جلال الدين، محمد بن أسعد الدواني - وعليه حاشية إسماعيل الكلنبوي - وحاشية المولى المرجاني ، وحاشية الخلخالي - مطبعة خورشيد - ١٣١٧هـ .

* شرح العقائد النسفية - تأليف سعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني تحقيق د. أحمد السقا - طبعة مكتبة الكليات الأزهرية - الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٨م.

* شرح العقيدة الاصفهانية - تأليف الإمام أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام، ابن تيمية - قدم له وعرف به : الشيخ حسنين محمد مخلوف - نشر دار الكتب الحديثة - القاهرة - بلاتاريخ .

* شرح العقيدة الطحاوية - تأليف العلامة علي بن أبي العز الحنفي - تحقيق د.

عبدالله التركي ، وشعيب الأرناؤوط - طبع مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الرابعة - ١٤١٢هـ-١٩٩٢م .

* شرح العقيدة الطحاوية - لعلي بن أبي العز الحنفي - تحقيق جماعة من العلماء- المكتب الاسلامي -بيروت - دمشق - الطبعة الخامسة -١٣٩٩هـ .

* شرح عيون الحكمة- للإمام الرازي = (انظر : عيون الحكمة) .

* شرح الغرة في المنطق - تأليف عيسى بن محمد الصفوي - حققه د. ألبير نصري نادر - دار المشرق - بيروت - بلاتاريخ .

* شرح الفقه الأكبر - للملا علي القاري - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الثانية -١٣٧٥هـ -١٩٥٥م .

* شرح قصيدة كعب بن زهير - للإمام جمال الدين، محمد بن هشام الأنصاري - تحقيق د. محمود حسن أبوناجي - مؤسسة علوم القرآن - دمشق - الطبعة الثالثة - ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م .

* شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير - للعلامة محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي الحنبلي ، المعروف بابن النجار -تحقيق د. محمد الزحيلي ، ود. نزيه حماد - من منشورات مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة - الطبعة الأولى - ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .

* شرح اللمع - لأبي إسحاق الشيرازي - تحقيق عبدالمجيد تركي - دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى -١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .

* شرح المحلي على جمع الجوامع = شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع ،

* الشرح المختصر على تلخيص المفتاح - لسعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني، على متن تلخيص المفتاح، لجلال الدين القزويني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي- القاهرة - الطبعة الأخيرة .

* شرح المضنون به على غير أهله - وهو شرح العلامة عبيد الله بن الكافي العبيدي على الأبيات التي انتخبها العلامة عز الدين، عبدالوهاب بن إبراهيم الخزرجي -

مكتبة دار البيان - بغداد- دار صعب- بيروت .

* الشرح المطول على تلخيص المفتاح - لسعد الدين، مسعود بن عمر التفتازاني، بحاشية السيد الشريف الجرجاني - مطبعة عثمانية - درسعادت -١٣١٠هـ .

* شرح المفصل - للإمام العلامة موفق الدين، يعيشن بن علي بن يعيش - مكتبة المتنبي - القاهرة - عالم الكتب - بيروت .

* شرح المقاصد - تأليف العلامة مسعود بن عمر التفتازاني - طبعة مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي - سنة ١٣٠٥هـ- وبهامشه متن المقاصد.

* شرح المقاصد - للعلامة مسعود بن عمر التفتازاني - تحقيق د. عبدالرحمن عميرة - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - بلاتاريخ .

* شرح منتهى الإرادات - للإمام العلامة منصور بن يونس بن إدريس البهوتي - نشر المكتبة السلفية بالمدينة المنور - بلاتاريخ .

* شرح المواقف - تأليف السيد الشريف، علي بن محمد الجرجاني - طبع في دار الطباعة العامرة - الطبعة الأولى ١٣١١هـ - ومعه حاشية كل من العلامة حسن جلبي، وعبدالحكيم السيالكوتي .

* شرح المواقف في علم الكلام (المواقف الخامس - الالهيات) تحقيق د. أحمد المهدي - الناشر مكتبة الأزهر - القاهرة -١٣٩٦هـ-١٩٧٦م .

* شرح الموطأ للإمام محمد بن عبدالباقي بن يوسف ، الزرقاني - دار المعرفة بيروت -١٤٠٧هـ.

* شرح الهدهدي (محمد بن منصور) على متن السنوسية (أم البراهين) - وعلى شرح الهدهدي حاشية الشرقاوي - المطبعة الميمنية -القاهرة - الطبعة الأولى ١٣٢١هـ .

* الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة - للإمام عبيد الله محمد بن العكبري - تحقيق ودراسة د. رضا بن نعسان معطي - طبع المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م .

* شروح التلخيص (وهو تلخيص المفتاح للخطيب القزويني) وهو يشتمل على شرح السعد التفتازاني، المسمى بالمختصر ، وشرح ابن يعقوب المغربي، المسمى بمواهب الفتاح ، وشرح بهاء الدين السبكي ، المسمى بعروس الأفراح ، وعلى شرح السعد حاشية الدسوقي (محمد بن محمد عرفة) - مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه- القاهرة .

* الشريعة - للإمام أبي بكر، محمد بن الحسين الآجري - تحقيق محمد حامد الفقي - الناشر حديث أكاديمي - باكستان - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .

* الشعر والشعراء - للإمام ابن قتيبة ، عبدالله بن مسلم - تحقيق أحمد شاكر - دار المعارف - القاهرة -١٩٥٨م .

* الشفا - تأليف أبوعلي بن سينا - تحقيق لجنة من الأساتذة - نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي - مصر .

* شفاء السائل لتهذيب المسائل- لأبي زيد، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون - علق عليه الأب اغناطيوس عبده اليسوعي - المطبعة الكاثوليكية - بيروت بلاتاريخ.

* شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل - للإمام أبي عبدالله شمس الدين، محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية- المطبعة الحسينية - القاهرة - الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ .

* الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية - لطاش كبري زاده- دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٧٥م .

* الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية - لمرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي- تحقيق نجم عبدالرحمن خلف - دار الفرقان ومؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى -١٤٠٤هـ .

* الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين -(حاشية محمد عبده على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية)- تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا - مطبعة عيسى البابي الحلبي - الطبعة الأولى - ١٣٧٧هـ .

(ص)

* صبح الأعشى في صناعة الإنشا - للعلامة أبي العباس، أحمد بن علي القلقشندي- نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة - نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية .

* الصحائف الإلهية - لشمس الدين السمرقندي - تحقيق د. أحمد عبدالرحمن الشريف - مكتبة الفلاح - الكويت - الطبعة الأولى -١٤٠٥-١٩٨٥م .

* الصحاح - للإمام إسماعيل بن حماد الجوهري - تحقيق أحمد عبدالغفور عطار- دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثالثة -١٤٠٤هـ -١٩٨٤م .

* صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان - للإمام علاء الدين علي بن بلبان الفارسي- تحقيق شعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة - الطبعة الثانية ١٤١٤هـ-١٩٩٣م .

* صحيح البخاري - للإمام الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري (بحاشية السندي)- طباعة دار إحياء الكتب العربية ، لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه - القاهرة - بلاتاريخ .

* صحيح مسلم - للإمام مسلم بن الحجاج - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - بلاتاريخ .

* الصفات - للإمام علي بن عمر الدارقطني -تحقيق عبدالله الغنيمان - مكتبة الدار - المدينة المنورة - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٢هـ .

* الصفدية - تأليف تقي الدين، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام ، ابن تيمية - تحقيق د. محمد رشاد سالم - الناشر مكتبة ابن تيمية -القاهرة - الطبعة الثانية-١٤٠٦هـ .

* الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة - لشمس الدين، أبي عبدالله، محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية - تحقيق د. علي بن محمد الدخيل الله - دار العاصمة - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ .

* الصوفية معتقدا ومسلكا- تأليف د. صابر طعيمة - الرياض - عالم الكتب

١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

* صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام - للإمام جلال الدين، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي - علق عليه د. علي سامي النشار- ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م .

(ض)

* الضعفاء والمتروكين- للدارقطني- تحقيق د. موفق بن عبدالله بن عبدالقادر - مكتبة المعارف الرياض - الطبعة الأولى - ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م .

* الضوء اللامع لأهل القرن التاسع - لمحمد بن عبدالرحمن السخاوي - دار مكتبة الحياة - بيروت - بلاتاريخ .

* ضوء المعالي شرح منظومة بدء الأمالي -للإمام الملا علي القاري - ضمن كتاب تحفة الأعالي على ضوء المعالي، لبعض المحققين - ليس فيه مايدل على المطبعة وتاريخ الطبعة .

* ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة - تأليف عبدالرحمن حسن حبنكة الميداني - دار القلم - بيروت - دمشق - الطبعة الثانية -١٤٠١هـ،١٩٨١م .

* ضياء النجوم في توضيح سلم العلوم - تأليف الشيخ محمد إبراهيم بلياوي - مكتبة الشركة العلمية - باكستان .

(ط)

* الطالع السعيد الجامع أسماء نجباء الصعيد - لكمال الدين، جعفر بن ثعلب الأدفوي- تحقيق سعد محمد حسن- الدار المصرية للتأليف والترجمة -١٩٦٦م .

* طبقات الأولياء - للإمام سراج الدين ، عمر بن علي بن أحمد ، المعروف بابن الملقن - تحقيق نور الدين شريبة - دار المعرفة - بيروت - الطبعة الثانية- ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

* طبقات ابن قاضي شهبة = طبقات الشافعية .

* طبقات ابن هداية الله = طبقات الشافعية .

* طبقات الأسنوي = طبقات الشافعية .

* طبقات الحنابلة - للقاضي أبي الحسين، محمد بن أبي يعلى- مطبعة السنة المحمدية - مصر- تصوير دار المعرفة - بيروت .
* طبقات السبكي - طبقات الشافعية الكبرى .
* طبقات الشافعية - للإمام تقي الدين، ابن قاضي شهبة - باعتناء عبدالعليم خان- عالم الكتب - بيروت -١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .
* طبقات الشافعية - لأبي بكر بن هداية الله الحسيني - تحقيق عادل نويهض - دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثالثة -١٤٠٢هـ-١٩٨٢م .
* طبقات الشافعية -لجمال الدين عبدالرحيم الأسنوي - تحقيق عبدالله الجبوري - دار العلوم للطباعة والنشر - الرياض ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
* طبقات الشافعية الكبرى - للسبكي، تقي الدين، علي بن عبدالكافي - طبع المطبعة الحسينية - ١٣٢٤هـ - تصوير دار المعرفة - بيروت .
* طبقات الصوفية - لأبي عبدالرحمن ، محمد بن الحسين ، السلمي - تحقيق نور الدين شريبة- مكتبة الخانجي - القاهرة - الطبعة الثالثة -١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .
* طبقات الفقهاء - لأبي إسحاق الشيرازي الشافعي - تحقيق د. إحسان عباس - دار الرائد العربي - بيروت ١٤٠١هـ -١٩٨١م .
* طبقات المفسرين - للإمام الحافظ، شمس الدين، محمد بن علي بن أحمد الداودي- مراجعة لجنة من العلماء - تصوير دار الكتب العلمية -بيروت .
* طبقات المفسرين - للإمام جلال الدين السيوطي - تحقيق علي محمد عمر- الناشر مكتبة وهبة - القاهرة الطبعة الأولى -١٣٩٦هـ-١٩٧٦م .
* الطبقات الكبرى - لمحمد بن سعد - تصوير دار صادر- بيروت .
* الطبقات الكبرى- للإمام عبدالوهاب بن علي الشعراني - دار الفكر - بيروت - عن الطبعة المصرية- ١٣٧٤هـ.
* الطب محراب الإيمان - تأليف الدكتور خالص جلبي - توزيع دار الكتب العربية- بيروت -دمشق - الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ -١٩٧٤م .

* الطبيعة - لأرسطو - ترجمة إسحاق بن حنين - وشروح بعض العلماء عليه - الناشر الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة -١٣٨٥هـ-١٩٦٥م .
* طرح التثريب في شرح التقريب - للحافظ، ولي الدين، أبي زرعة العراقي - الناشر دار المعارف - سورية - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .
* الطواسين - للحلاج - مكتبة المثنى - بغداد .
* طوالع الأنوار : انظر (مطالع الأنظار) .

(ع)

* العبارة ، لأبي نصر الفارابي - ضمن كتاب المنطق عند الفارابي .
* العبر في خبر من غبر - للحافظ شمس الدين الذهبي -تحقيق أبوهاجر محمد السعيد زغلول- دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م .
* عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات- للإمام زكريا بن محمد بن محمود القزويني- مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الرابعة-١٣٨٥هـ-١٩٦٦م.
* عجائب المقدور في نوائب تيمور - تأليف شهاب الدين، أحمد بن محمد الدمشقي، المعروف بابن عربشاه - تحقيق أحمد فايز الحمصي - طباعة مؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م .
* عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح- للإمام بهاء الدين السبكي = (انظر : شروح التلخيص) .
* العقد الثمين في تاريخ البلد المين - لتقي الدين، محمد بن أحمد الفاسي - تحقيق فؤاد السيد، ومحمد طاهر الطناجي - القاهرة ١٩٥٩م .
* العقد الفريد - للإمام العلامة أحمد بن محمد بن عبدربه الأندلسي - صححه أحمد أمين - إبراهيم الأبياري - عبدالسلام هارون - نشر لجنة التأليف والترجمة - مصر -١٣٦٩هـ-١٩٥٠م - تصوير دار الكتاب العربي - بيروت .
* العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمة - للإمام محمد بن أحمد

بن عبدالهادي- تحقيق محمد حامد الفقي - دار الكتاب العربي - بيروت .

* العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية- لإمام الحرمين، عبدالملك بن عبدالله الجويني- تحقيق د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .

* العلل المتناهية في الأحاديث الواهية - للإمام أبي الفرج ابن الجوزي -إدارة العلوم الأثرية - باكستان - الطبعة الثانية -١٤٠١هـ-١٩٨١م .

* العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ - للعلامة صالح بن مهدي المقبلي - دار الحديث- بيروت -١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

* علم الكلام وبعض مشكلاته - تأليف د. أبوالوفا الغنيمي التفتازاني - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٧٩م .

* العلم يدعو إلى الإيمان - تأليف كريسي موريسون - ترجمة محمود صالح الفلك- تصدير الشيخ أحمد حسن الباقوري - نشر مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الخامسة -١٩٦٥م .

* العلو للعلي الغفار - للإمام محمد بن أحمد ، الذهبي - تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان - المكتبة السلفية - المدينة المنورة-١٣٨٨هـ-١٩٦٨م .

* علوم الحديث - للإمام الحافظ أبي عمرو، عثمان بن عبدالرحمن الشهرزوري - المعروف بابن الصلاح - تحقيق نور الدين عتر - الناشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة - مطبعة الأصيل حلب - ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م .

* عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ - تأليف الإمام أحمد بن يوسف، المعروف بالسمين الحلبي - تحقيق د. محمد التونجي - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٤هـ-١٩٩٣م .

* عمدة القاري شرح صحيح البخاري- للإمام بدر الدين العيني - إدارة الطباعة المنيرية - مصر - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .

* عمل اليوم والليلة - لابن سني -تحقيق عبدالقادر أحمد عطا- دار المعرفة -

بيروت -١٣٩٩هـ -١٩٧٩م .

* عمل اليوم والليلة - للإمام النسائي ، أحمد بن شعيب - دراسة وتحقيق د. فاروق حمادة - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م .

* عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية -للإمام أحمد بن عبدالله ، أبوالعباس ، الغبريني - تحقيق عادل نويهض - دار الآفاق الجديدة- بيروت - الطبعة الثانية -١٩٧٩م .

* العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم - للعلامة محمد بن إبراهيم، الوزير اليماني - تحقيق شعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة - الطبعة الثانية - ١٤١٢هـ-١٩٩٢م .

* عيون الأنباء في طبقات الأطباء - لموفق الدين، أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة- دار الثقافة - بيروت - سنة ١٩٨١م - وهي صورة عن طبعة المطبعة الوهبية سنة ١٣٠٠هـ .

* عيون الحكمة - للفيلسوف الرئيس ابن سينا - ضمن شرح عيون الحكمة، للإمام فخر الدين، محمد بن عمر الرازي - تحقيق د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - الطبعة الأولى -١٤٠٠هـ .

* عيون المسائل - للفيلسوف أبي نصر الفارابي -ضمن كتاب«الثمرة المرضية في بعض الرسالات الفارابية» - نشرة ديتريشي ، لايدن ١٨٩٠م.

(غ)

* الغاية القصوى في دراية الفتوى - للإمام عبدالله بن عمر البيضاوي - تحقيق علي محيي الدين القره داغي - ساعدت اللجنة الوطنية، للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، في الجمهورية العراقية، على طبعة

* غاية المرام في علم الكلام - لسيف الدين الآمدي - تحقيق حسن محمود عبداللطيف - نشر المجلس الأعلى للشؤن الإسلامية - القاهرة سنة ١٣٩١هـ-١٩٧١م .

* غاية النهاية في طبقات القراء للإمام المقرىء شمس الدين ، محمد بن محمد ابن الجزري - عنى بنشره ج. برجستراسر - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .

* غرائب التفسير وعجائب التأويل - للإمام تاج القرآء ، محمود بن حمزة الكرماني - تحقيق د. شمران سركال يونس العجلي - دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة - مؤسسة علوم القرآن - بيروت - الطبعة الأولى-١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .

* الغنية في أصول الدين - للإمام أبي سعيد، عبدالرحمن النيسابوري ، الشافعي ، المعروف بالمتولي - تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ-١٩٨٧م .

* الغنية لطالبي طريق الحق - للشيخ عبدالقادر الجيلاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الثالثة - سنة ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م .

(ف)

* الفائق في غريب الحديث - للعلامة جار الله، محمود بن عمر الزمخشري - تحقيق : علي محمد البجاوي، ومحمد أبوالفضل إبراهيم - تصوير دار المعرفة - بيروت .

* الفارابي في حدوده ورسومه - تأليف : د. جعفر آل ياسين - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٥-١٩٨٥.

* فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين - تأليف العلامة محمد بن محمد بن محمد ، علاء الدين البخاري - تحقيق محمد بن إبراهيم العوضي - رسالة ماجستير من كلية الدعوة وأصول الدين، بجامعة أم القرى ، بمكة المكرمة .

* فتاوى ابن الصلاح - للإمام عثمان بن عبدالرحمن ، المعروف بابن الصلاح ، ومعه أدب المفتى والمستفتي له - تحقيق د. عبدالمعطي قلعجي - دار المعرفة - بيروت - الطبعة الأولى - سنة ١٤٠٦هـ .

* فتاوى الإمام النووي ، محيي الدين، أبي زكريا ، يحي بن شرف - ترتيب تلميذه

علاء الدين، ابن العطار - تحقيق الشيخ محمد الحجار - دار السلام للطباعة والنشر - الطبعة الثالثة ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م .

* الفتاوى الحديثية - لشهاب الدين، ابن حجر الهيتمي - مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الثانية -١٣٩٠هـ-١٩٧٠م .

* فتح الباري بشرح صحيح البخاري- للحافظ ابن حجر العسقلاني- تصحيح وتعليق الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز - المطبعة السلفية - مصر .

* فتح الغفار بشرح المنار - المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار - للإمام زين الدين، ابن إبراهيم، الشهير بابن نجيم، الحنفي - وعليه حواشي للشيخ عبدالرحمن البحراوي الحنفي - مصطفى البابي الحلبي - ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م .

* فتح المبين لشرح الأربعين - للإمام العلامة ، شيخ الإسلام، أحمد بن حجر الهيتمي - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت -١٣٩٨هـ-١٩٧٨م .

* الفتوحات الإسلامية - للشيخ أحمد زيني دحلان - طبع مصر- المكتبة التجارة الكبرى-١٣٥٤هـ.

* الفتوحات الربانية على الأذكار النووية - للعلامة محمد بن علان الصديقي الشافعي - نشر جمعية النشر والتأليف الأزهرية - تصوير دار الفكر-بيروت-١٣٩٨هـ-١٩٧٨م .

* الفتوحات المكية - لمحيي الدين، محمد بن علي بن عربي - دار الطباعة المصرية- القاهرة - تصوير دار صادر - بيروت .

* فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية - تأليف : محمد صالح الزركان - دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - بلاتاريخ .

* الفردوس بمأثور الخطاب - لأبي شجاع، شيرويه بن شهردار الديلمي - تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

* الفرق بين الفرق - للإمام عبدالقاهر بن طاهر البغدادي - تحقيق محيي الدين

عبدالحميد - دار المعرفة - بيروت .

* الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة- تأليف د. علي عبدالفتاح المغربي - الناشر مكتبة وهبة - القاهرة -١٤٠٧هـ-١٩٨٦م - الطبعة الأولى .

* الفروع - للإمام شمس الدين، محمد بن مفلح المقدسي - تصوير عالم الكتب - بيروت - ١٣٧٩هـ-١٩٦٠م .

* الفصل في الملل والأهواء والنحل- للإمام ابن حزم الأندلسي - تصوير دار المعرفة- بيروت- عن طبعة الخانجي بمصر - سنة ١٣٢١.

* فصوص الحكم - لمحيي الدين محمد بن علي بن عربي - الناشر دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .

* فصول منتزعة - لأبي نصر الفارابي - تحقيق د. فوزي نجار - دار المشرق - بيروت بلاتاريخ .

* فضائح الباطنية - للإمام أبي حامد محمد الغزالي - تحقيق عبدالرحمن بدوي - مؤسسة - دار الكتب الثقافية - الكويت بلاتاريخ .

* فضائل الصحابة - للإمام أحمد بن حنبل - تحقيق وصي الله بن محمد عباس- مؤسسة الرسالة - من منشورات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

* فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - تأليف : القاضي عبدالجبار الهمذاني - تحقيق فؤاد سيد - الدار التونسية للنشر - تونس - ١٣٩٣هـ .

* الفقة الأكبر للإمام الأعظم أبي حنيفة= (انظر : شرح الفقه الأكبر للإمام علي القاري) .

* الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي - تأليف العلامة محمد بن الحسن الحجوي، الثعالبي، الفاسي - خرج أحاديثه وعلق عليه عبدالعزيز بن عبدالفتاح القاري - الناشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة - الطبعة الأولى - ١٣٩٦هـ.

* الفكر العربي ومركزه في التاريخ - تأليف دي لاسي أولبري - نقله إلى العربية

وعلق عليه إسماعيل البيطار - دار الكتاب اللبناني - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٢م .

* الفلسفة العربية عبر التاريخ - تأليف : رمزي نجار - دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٩م .

* فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه - تأليف د. حسام محيي الدين الآلوسي - ساعدت جامعة بغداد على نشره - دار الطليعة - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٥م .

* الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب - تأليف د. محمد بيصار - دار الكتاب اللبناني - بيروت -١٩٧٣م .

* الفهرست -لابن النديم - تصوير دار المعرفة - بيروت - بلاتاريخ .

* الفوائد البهية في تراجم الحنفية - للعلامة محمد عبدالحي اللكنوي - باعتناء محمد بدر الدين النعساني - تصوير دار المعرفة - بيروت .

* فوات الوفيات - للشيخ محمد بن شاكر الكتبي - تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - مكتبة النهضة المصرية -مصر.

* الفوز الأصغر - لأبي علي، أحمد بن مسكويه - دار مكتبة الحياة - بيروت-بلاتاريخ .

* في التصوف الإسلامي وتاريخه- تأليف رينولد. أ. نيكلسون- نقلها إلى العربية وعلق عليها أبوالعلا عفيفي - لجنة التأليف والترجمة والنشر -سنة ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.

* في ظلال القرآن - بقلم الداعية الشهيد سيد قطب - دار الشروق - بيروت - الطبعة الثامنة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .

* فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة - للإمام حجة الإسلام، أبي حامد، محمد بن محمد، الغزالي - ضمن كتاب القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي - تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبوالعلا - مكتبة الجندي - القاهرة - الطبعة الثانية

١٣٩٠هـ-١٩٧٠م .

* فيض القدير شرح الجامع الصغير - للعلامة عبدالرؤوف المناوي - تصوير دار المعرفة - بيروت .

(ق)

* قاعدة في المعجزات والكرامات - لتقي الدين، شيخ الإسلام ، ابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل والمسائل - تحقيق وتعليق الشيخ محمد رشيد رضا - تصوير دار الكتب العلمية -بيروت -١٤٠٣-١٩٨٣م .

* قاعدة نافعة في صفة الكلام - لتقي الدين، ابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل المنيرية - إدارة الطباعة المنيرية -١٣٤٣هـ .

* قانون التأويل - للإمام أبي بكر، محمد بن عبدالله بن العربي، المعافري، الإشبيلي - تحقيق ودراسة محمد السليماني - دار الغرب الإسلامي - الطبعة الثانية ١٩٩٠م.

* القسطاس المستقيم - للإمام حجة الإسلام، أبي حامد، محمد بن محمد الغزالي-تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبوالعلا - مكتبة الجندي - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٣٩٠هـ -١٩٧٠م .

* قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن - تأليف الشيخ نديم الجسر - نشر المكتب الإسلامي - الطبعة الثالثة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م .

* قصة الحضارة - تأليف ول وايريل ديورانت - طبع دار الجيل - الطبعة الأولى ١٤١٢هـ-١٩٩٢م .

* القضاء والقدر في الإسلام - تأليف د. فاروق دسوقي - دار الدعوة - الاسكندرية-بلا تاريخ .

* قضية التصوف المنقذ من الضلال تأليف د. عبدالحليم محمود - دار المعارف - مصر - الطبعة الثانية - بلاتاريخ .

* قطر الندى وبل الصدى - للإمام جمال الدين، ابن هشام ، الأنصاري - نشر

وتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الحادية عشرة ١٣٨٣هـ- ١٩٦٣م .

* قواعد العقائد - لأبي حامد محمد الغزالي - تحقيق موسى محمد علي - عالم الكتب - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤٠٥-١٩٨٥م .

* القيم الجمالية في العمارة الإسلامية - تأليف ثروت عكاشة - نشر دار المعارف - القاهرة -١٩٨١م .

(ك)

* الكافية الشافية - للإمام جمال الدين، ابن مالك ، ومعه شرحه عليه - تحقيق د. عبدالمنعم أحمد هريدي - من منشورات مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى، بمكة المكرمة- طباعة دار المأمون للتراث - الطبعة الأولى-١٤٠٢هـ-١٩٨٢م .

* الكافية في الجدل - للإمام أبي المعالى الجويني - إمام الحرمين - تحقيق وتعليق د. فوقية حسين محمود - مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .

* الكامل في التاريخ - للإمام ابن الأثير الجزري ، علي بن محمد بن عبدالكريم - طباعة دار صادر، ودار بيروت - سنة ١٣٨٦هـ -١٩٦٦م .

* الكتاب - لسيبويه ، أبي بشر ، عمرو بن عثمان بن قنبر - تحقيق وشرح عبدالسلام محمد هارون - تصوير عالم الكتب - بيروت .

* كتاب التوحيد = (انظر : التوحيد للماتريدى) .

* كتاب الحروف = الحروف

* كتاب العبارة =(انظر : العبارة) .

* كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى - تأليف الفيلسوف يعقوب بن إسحاق الكندي - تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني - طبعة عيسى البابي الحلبي- القاهرة - الطبعة الأولى ، سنة ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م .

* كشاف اصطلاحات الفنون - للشيخ محمد علي الفاروقي التهانهوي- طبعة مطبعة خياط - بيروت - بلاتاريخ .

* كشاف اصطلاحات الفنون- لمحمد علي الفاروقي التهانوي - تحقيق د. لطفي عبدالبديع - ترجم النص عن الفارسية عبدالنعيم محمد حسنين - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة -١٣٨٢هـ-١٩٦٣م .

* الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل - لأبي القاسم، جار الله، محمود بن عر الزمخشري - وبهامشه حاشية السيد الشريف الجرجاني - تحقيق محمد الصادق قمحاوي - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر -١٣٩٢هـ -١٩٧٢م.

* كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة - للإمام الحافظ نور الدين، علي بن أبي بكر الهيثمي - تحقيق المحدث الكبير حبيب الرحمن الأعظمي - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م .

* كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي - للإمام العلامة، علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري - الناشر دار الكتاب الإسلامي - القاهرة .

* كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - للفاضل مصطفى بن عبدالله الشهير بحاجي خليفة - تصوير دار العلوم الحديثة - بيروت - عن طبعة استانبول .

* كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد - للشيخ جمال الدين، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي الشيعي - طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .

* الكليات - لأبي البقاء، أيوب بن موسى الكفوي - تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري - منشورات وزارة الثقافة بدمشق -١٩٧٤م .

* كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال - للعلامة علاء الدين، علي المتقي الهندي - نشر وتوزيع مكتبة التراث الإسلامي - حلب - بلاتاريخ .

* الكنى والألقاب - لعباسى القمي - مؤسسة الوفاء - بيروت - الطبعة الثانية-١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

* الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة - لنجم الدين الغزي - تحقيق د. جبرائيل سليمان جبور - دار الآفاق الجديدة - بيروت الطبعة الثانية -١٩٧٩م .
* الكواكب والنجوم والمجرات - تأليف عبدالمنعم السيد عشري - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة الأولى -١٩٨٣م .

(ل)

* اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة - لجلال الدين السيوطي - دار المعرفة - بيروت -١٤٠١هـ-١٩٨١م .
* لباب الإشارات والتنبيهات-للإمام فخر الدين، محمد بن عمر الرازي - تحقيق أحمد حجازي السقا-الناشر المكتبة الأزهرية للتراث-القاهرة-الطبعة الأولى ١٩٨٦م.
* لباب التأويل في معاني التنزيل ، (المعروف بتفسير الخازن) - لعلاء الدين ، علي بن محمد ، الشهير بالخازن - طباعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - الطبعة الثانية -١٣٧٥هـ-١٩٥٥م .
* لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول - للإمام يوسف بن محمد المكلاتي - تحقيق د. فوقية حسين محمود - دار الأنصار القاهرة - الطبعة الاولى - سنة ١٩٧٧م .
* اللباب في تهذيب الأنساب- لعز الدين بن الأثير الجزري - دار صادر - بيروت--١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .
* لسان العرب - لابن منظور الإفريقي - دار صادر - بيروت - بلاتاريخ .
* لسان الميزان - للحافظ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي- دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الاولى سنة ١٣٢٩هـ - تصوير - مؤسسة الأعلمي - بيروت ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .
* لطائف الإشارات على تسهيل الطرقات لنظم الورقات - للشيخ عبدالحميد بن محمد علي قدس، وبهامشه قرة العين - مطبعة مصطفى البابي الحلبي-١٣٦٩هـ-١٩٥٠م .

* اللمع - لأبي نصر السراج الطوسي - تحقيق د. عبدالحليم محمود، وطه عبدالباقي سرور - دار الكتب الحديثة - مصر - ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م .
* لمع الأدلة في عقائد أهل السنة والجماعة - لإمام الحرمين، أبي المعالي، عبدالملك الجويني - تحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود - المؤسسة المصرية العامة للتأليف - الطبعة الأولى -١٣٨٥هـ-١٩٦٥م .
* اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - للإمام أبي الحسن الأشعري - صححه وقدم له د. حموده غرابه - المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة .
* لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية - للعلامة محمد بن أحمد السفاريني- المكتب الاسلامي (بيروت) ، مكتبة أسامة (الرياض) - الطبعة الثانية - ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .
* لوامع البينات = شرح أسماء الله الحسنى، للإمام الرازي .

(م)

* المباحث المشرقية - تأليف فخر الدين، محمد بن عمر الرازي - تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي - طبعة دار الكتاب العربي - الطبعة الأولى سنة١٩٩٠هـ.
* مبادىء الفلسفة - تأليف أ. س. رابوبرت- ترجمه عن الانجليزية أحمد أمين- الناشر دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٦٩م .
* مبادىء الموجوادت (كتاب السياسة المدنية) -تأليف : أبونصر الفارابي - تحقيق د. فوزي متري نجار - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - بلاتاريخ .
* المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - تأليف سيف الدين، علي بن أبي علي بن محمد الآمدي - تحقيق د. عبدالأمير الأعسم- ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب - طبعة مكتبة الفكر العربي - بغداد .
* متشابه القرآن - للقاضي عبدالجبار بن أحمد، الهمذاني، المعتزلي - تحقيق د. عدنان محمد زرزور - دار التراث - القاهرة الطبعة الأولى ١٩٦٩م .
* مجاز القرآن - للإمام أبي عبيدة، معمر بن المثنى التيمي - حققه وعلق عليه د.

محمد فؤاد سزكين - الناشر مكتبة الخانجي - القاهرة -١٣٧٤هـ-١٩٥٤م .

* مجالس العلماء - لأبي القاسم عبدالرحمن بن سحاق الزجاجي - تحقيق عبدالسلام محمد هارون - الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة - ودار الرفاعي بالرياض - الطبعة الثانية ١٤٠٣-١٩٨٣م .

* المجتمع المغولي (ضوابطه وقوانينه) -تأليف الدكتور سعد بن محمد الغامدي - مطابع الشريف - الرياض - الطبعة الأولى -١٤١٠هـ- ١٩٩٠م .

* المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين - للإمام محمد بن حبان البستي - تحقيق محمود إبراهيم زايد - دار الواعي - حلب - الطبعة الأولى - سنة ١٣٩٦هـ .

* مجمع الأمثال - للإمام أبي الفضل، أحمد بن محمد بن أحمد، النيسابوري، الميداني- تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - مطبعة السنة المحمدية-١٣٧٤هـ-١٩٥٥م .

* مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - للحافظ نور الدين الهيثمي - تصوير دار الكتاب العربي - بيروت -١٩٦٧م .

* مجموع الفتاوى - لشيخ الإسلام ابن تيمية - جمع وترتيب عبدالرحمن محمد النجدي، وابنه محمد- الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ - دار الإفتاء بالمملكة العربية السعودية .

* مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية - وهي حواشي كل من ملا أحمد، والخيالي، والمرعشي، وعصام الدين الإسفرائيني، والكفوي، على شرح السعد على العقائد النسفية ، كما تشتمل المجموعة على حاشية السيالكوتى على الخيالي ، وحاشية قول أحمد على الخيالى، وحاشية المرعشي على قول أحمد والخيالى ، وغير ذلك - مطبعة كردستان العلمية - مصر ١٣٢٩هـ .

* مجموعة مشتملة على رسائل في آداب البحث والمناظرة - وهي البدر العلاة في كشف غوامض المقولات ، وآداب البحث للكلنبوي ، وآداب البحث للسمرقندي ،

وآداب البحث للسيد الشريف - تصحيح العلامة محمود الإمام المنصوري - مطبعة السعادة - القاهرة - الطبعة الأولى ١٣٥٣هـ .

* المجموع شرح المهذب - للإمام الحافظ شيخ الإسلام ، يحيى بن شرف النووي-إدارة الطباعة المنيرية - القاهرة .

* المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث - للإمام الحافظ محمد بن أبي بكر عيسى المديني، الإصفهاني - تحقيق عبدالكريم الغرباوي - من منشورات مركز البحث العلمي، بجامعة أم القري، بمكة المكرمة - طباعة دار المدني - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

* محاضرات في النصرانية - تأليف الإمام محمد أبوزهرة - دار الفكر العربي - الطبعة الخامسة -١٣٩٧هـ-١٩٧٧م .

* المحتسب في تبيين وجوه شواذ القرآءات والإيضاح عنها - للإمام أبي الفتح، عثمان بن جني - تحقيق : علي النجدي ناصف - الدكتور عبدالحليم النجار - الدكتور عبدالفتاح إسماعيل شلبي - من منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة - ١٣٨٦هـ .

* المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز - للإمام عبدالحق بن عطية الأندلسي - تحقيق وتعليق عبدالله بن إبراهيم الأنصارى وزملاؤه - طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني - أمير دولة قطر - ١٣٩٨هـ-١٩٧٧م .

* المحصل = (انظر : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) .

* محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين- لفخر الدين، محمدبن عمر الرازي-راجعه وعلق عليه طه عبدالرؤوف سعد-الناشر دارالكتاب العربي-الطبعة الاولى-١٤٠٤-١٩٨٤م.

* المحصول في علم أصول الفقه - لفخر الدين الرازي - تحقيق د. طه جابر فياض العلواني - منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الطبعة الأولى - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .

* محك النظر في المنطق - للإمام أبي حامد، محمد الغزالي - تصحيح - محمد بدر الدين النعساني - دار النهضة الحديثة - بيروت - ١٩٦٦.

* المحلى- للإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم - تصوير دار الآفاق الجديدة - بيروت ، عن الطبعة التى حققها الشيخ أحمد شاكر.

* المحيط بالتكليف - للقاضي عبدالجبار المعتزلي - تحقيق عمر السيد عزمي - المؤسسة المصرية العامة للتأليف .

* مختار الصحاح - للإمام محمد بن أبي بكر الرازي - مؤسسة علوم القرآن (بيروت)، ومكتبة النوري (دمشق)- ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م .

* مختصر التحفة الاثنى عشرية - تأليف شاه عبدالعزيز غلام حكيم الدهلوي - نقله من الفارسية إلى العربية الشيخ غلام محمد بن محيي الدين بن عمر الأسلمي - اختصره وهذبه الشيخ محمود شكري الألوسي - اعتنى بطبعه حسين حلمي الاستنابولي - مكتبة ايشيق استانبول -١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .

* مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة - لابن قيم الجوزية - اختصار الشيخ محمد بن الموصلي - تصوير دار الكتب العلمية-بيروت-١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

* المختصر في أخبار البشر (تاريخ أبي الفدا) - للملك المؤيد ، عماد الدين ، إسماعيل بن علي ، أبي الفدا- طبع استانبول - تصوير دار المعرفة - بيروت .

* المختصر في البلاغة = الشرح المختصر .

* مختصر المنتهى للإمام ابن حاجب المالكي = (انظر :شرح العضد على مختصر المنتهى) .

* المخصص - للإمام العلامة، أبي الحسن، علي بن إسماعيل النحوي، الأندلسي، المعروف بابن سيده - دار الطباعة الكبرى الأميرية - القاهرة - الطبعة الأولى-١٣٢١هـ .

* مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين - لشمس الدين، محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية- مطبعة السنة المحمدية-القاهرة ١٣٧٥هـ.

* مدارك التنزيل وحقائق التأويل، المعروف بتفسير النسفي - للإمام العلامة، أبي البركات، عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي - تصوير دار الكتاب العربي-بيروت .

* مدخل إلى التصوف الاسلامي - تأليف د. أبوالوفا الغنيمي التفتازاني - دار الثقافة - القاهرة -الطبعة الثالثة سنة١٩٧٩م .

* مذهب السلف القويم - لشيخ الإسلام، تقي الدين، ابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل والمسائل - تحقيق وتعليق الشيخ محمد رشيد رضا- تصوير دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

* مراصد الاطلاع على الأمكنة والبقاع - لصفي الدين ، عبدالمؤمن بن عبدالحق، البغدادي ، تحقيق علي محمد البجاوي - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة.

* مرقاة المفتاتيح شرح مشكاة المصابيح- للإمام الملا علي القاري - المكتبة الإمدادية-باكستان - بلاتاريخ .

* مسائل الإمام أحمد، رواية ابن هانىء النيسابوري - تحقيق زهير الشاويش - المكتب الإسلامي - بيروت -١٤٠٠هـ .

* مسائل الإمام أحمد ، رواية أبي داود - تصوير دار المعرفة - بيروت .

* المسائل الخلافية في النحو - للإمام أبي البقاء، عبدالله بن الحسين ، العكبري- تحقيق د. عبدالفتاح سليم - طبع مكتبة الأزهر للطباعة والنشر - القاهرة الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

* المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة - جمع وتحقيق ودراسة عبدالإله بن سلمان بن سالم الأحمدي - دار طيبة للنشر والتوزيع - الرياض - الطبعة الأولى ١٩٩١م -١٤١٢هـ .

* المساعد على تسهيل الفوائد-للإمام الجليل، بهاء الدين ، عبدالله بن عبدالرحمن بن عقيل-تحقق د. محمد كامل بركات-من منشورات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى-طباعة دار الفكر-دمشق - الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ -١٩٨٠م .

* المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة - للإمام كمال الدين بن الهمام - باعتناء محمد محيي الدين عبدالحميد- المكتبة المحمودية التجارية-القاهرة - الطبعة الأولى .

* المستصفى من علم الأصول- للإمام أبي حامد، محمد الغزالي - تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا - مكتبة الجندي - مصر -١٩٩١-١٩٧١م .

* المستدرك على الصحيحين - للإمام الحافظ، أبي عبدالله، الحاكم، النيسابوري - طبع دائرة المعارف النظامية - الهند - حيدر آباد الدكن -تصوير دار المعرفة-بيروت .

* المستقصى في أمثال العرب - للإمام العلامة، أبي القاسم، جار الله، محمود بن عمر الزمخشري- طباعة دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن-١٣٨١هـ-١٩٦٢م - تصوير دار الكتب العلمية-بيروت ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

* مسند أبي يعلى الموصلي - للإمام الحافظ أحمد بن علي بن المثنى التميمي - حققه وخرج أحاديثه حسين سليم أسد - طباعة دار المأمون للتراث - دمشق - الطبعة الثانية ١٤١٠هـ-١٩٨٩م .

* مسند الإمام أحمد - للإمام أحمد بن حنبل الشيباني - المطبعة الميمنية- مصر -١٣١٣هـ- تصوير دار صادر - بيروت .

* مسند الإمام أحمد - للإمام أحمد بن حنبل ، الشيباني - تحقيق الشيخ أحمد شاكر ، وآخرون - دار المعارف - مصر .

* المسند - للإمام الطيالسي ، سليمان بن داود بن الجارود الفارسي ، البصري - طبع بمطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى ١٣٢١هـ .

* المسودة في أصول الفقه - تصنيف آل تيمية - جمعها شهاب الدين، أحمد بن محمد بن عبدالغني الحراني، الدمشقي - تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد- الناشر دار الكتاب العربي - بيروت .

* مشكل إعراب القرآن-للإمام، أبي محمد، مكي بن أبي طالب القيسي - تحقيق د. حاتم صالح الضامن-طباعة مؤسسة الرسالة- الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.

* مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنية الأشرار - للإمام يحيى بن حمزة العلوي- تحقيق د. محمد السيد الجليند- الدار اليمنية للنشر - الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م .

* مشكل الحديث وبيانه - للإمام الحافظ محمد بن الحسن بن فورك -دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - ١٣٠٩هـ- تصوير دار الكتب العلمية - بيروت- ١٤٠٠-١٩٨٠م .

* مصابيح السنة - للإمام الحافظ ، محيي السنة ، ركن الدين ، الحسين بن مسعود بن محمد ، الفرآء ، البغوي - تحقيق د. يوسف عبدالرحمن المرعشلي - محمد سليم سمارة - جمال حمدي الذهبي - دار المعرفة- بيروت- ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .

* مصارعة الفلاسفة - للإمام محمد بن عبدالكريم الشهرستاني - تحقيق وتعليق سهير محمد مختار - الطبعة الأولى -١٩٧٦م .

* مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة - للحافظ شهاب الدين البوصيري - تحقيق محمد الكشناوي - دار العربية للطباعة والنشر - بيروت -١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

* مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة-للحافظ شهاب الدين البوصيري ، أحمد بن أبي بكر - تحقيق موسى محمد علي - د. عزت علي عطية - طبع دار الكتب الحديثة-القاهرة .

* مصباح العلوم في معرفة الحي القيوم - لأحمد بن الحسن الرصاص -أعده للطبع د. محمد عبدالسلام كفافي - منشورات جامعة بيروت -١٩٧١م .

* المصباح المنير في غريب الشرح الكبير - للعلامة أحمد بن محمد الفيومي - دار الكتب العلمية -بيروت -١٣٩٨هـ-١٩٧٨م .

* المصنف في الأحاديث والآثار - للإمام الحافظ ، أبي بكر ابن أبي شيبة- تحقيق نخبة من العلماء - الدار السلفية- الهند- الطبعة الثانية -١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .

* المطالب العالية - تأليف فخر الدين، محمد بن عمر، الرازي - تحقيق د. أحمد السقا- طبعة دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧م .

* المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية - للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي -المطبعة العصرية - الكويت- ١٣٩٠هـ.

* مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار - تأليف شمس الدين، محمود بن عبدالرحمن ابن أحمد أبوالثناء، الأصفهاني - طبعة دار الطباعة العامرة سنة١٣١١هـ- بهامش كتاب شرح المواقف للشريف الجرجاني .

* المطلع شرح متن إيساغوجي - لشيخ الإسلام، أبي يحيى، زكريا الأنصاري، وعليه حاشية الشيخ يوسف الحفناوي - طبع مصطفى البابي الحلبي - القاهرة- الطبعة الأولى -١٣٥١هـ-١٩٣٣م .

* المطول = الشرح المطول على تلخيص المفتاح .

* معالم أصول الدين - لفخر الدين، محمد بن عمر، الرازي - راجعه وعلق عليه - طه عبدالرؤوف سعد- الناشر دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

* معالم التنزيل ، المسمى (تفسير البغوي) للإمام الحافظ، أبي محمد، الحسين بن مسعود الفرآء البغوي - بهامش تفسير الخازن- مطبعة مصطفى البابي الحلبي- مصر -الطبعة الثانية -١٣٧٥هـ- ١٩٥٥م .

* معالم سطح الأرض - تأليف د. جودة حسنين جوده- دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية -١٩٨٥م .

* معالم السنن - للإمام الحافظ أبي سليمان الخطابي - وهو شرح على سنن أبي داود - ومعه مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري وكتاب تهذيب ابن القيم لمعالم السنن - تحقيق محمد حامد الفقي - مطبعة السنة

المحمدية-١٣٦٩هـ-تصوير دار المعرفة - بيروت .

* معالم الفلسفة الإسلامية - تأليف محمد جواد مغنية - دار القلم - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٣م .

* معاني القرآن - للأخفش الأوسط، سعيد بن مسعدة - تحقيق د. عبدالأمير محمد أمين - عالم الكتب - بيروت -١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

* المعتبر في الحكمة -لأبي البركات، هبة الله البغدادي - طبعة حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى سنة ١٣٥٨هـ .

* المعتزلة - تأليف زهدي جار الله - المطبعة الأهلية- بيروت - سنة ١٩٧٤م .

* المعتمد في أصول الفقه - للإمام أبي الحسين، محمد بن علي بن الطيب، البصري المعتزلي - اعتنى به وحققه محمد حميد الله- نشر المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية- دمشق - الطبعة الأولى- ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م .

* المعتمد في أصول الدين - للإمام العلامة محمد بن الحسين، أبي يعلي الموصلي - تحقيق د. وديع زيدان حداد - دار المشرق- بيروت .

* المعجب في تلخيص أخبار المغرب - لعبدالواحد المراكشي - علق عليه محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي - دار الكتاب - الدار البيضاء - الطبعة السابعة -١٩٧٨م .

* معجزة الاستشفاء بالعسل والغذاء الملكي - تأليف د. حسان شمسي باشا - قدم له د. محمد علي البار - مكتبة السوادي - جدة - الطبعة الثانية ١٤١١هـ-١٩٩١م .

* معجم الأدباء - لأبي عبدالله، ياقوت بن عبدالله، الحموي - تصوير دار الفكر - بيروت - سنة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م .

* معجم الأعلام - تأليف بسام عبدالهادي الجابي - الجابي والجفان للطباعة والنشر - الطبعة الأولى -١٤٠٧هـ .

* معجم الألفاظ التاريخية للعصر المملوكي - تأليف محمد أحمد دهمان - دار

الفكر المعاصر - بيروت - دمشق - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ-١٩٩٠م .

* معجم البلاغة العربية - تأليف د. بدوي طبانة - دار العلوم الرياض - ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م .

* معجم البلدان - لشهاب الدين، ياقوت بن عبدالله، الحموي - دار صادر، ودار بيروت، سنة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .

* معجم الشعراء - للإمام أبي عبيدالله ، محمد بن عمران المرزباني - ومعه كتاب المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء، للإمام الحسن بن بشر الآمدي- تصحيح وتعليق د. ف . كرنكو - طباعة مكتبة القدسي - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

* معجم العلماء العرب - تأليف باقر أمين الورد - راجعه الأستاذ كوركيس عواد-عالم الكتب - مكتبة النهضة العربية - سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

* المعجم الكبير - للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني - تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي - الدار العربية للطباعة - بغداد - الطبعة الثانية .

* المعجم الفلسفي - تأليف جميل صليبا - دار الكتاب اللبناني بيروت -١٩٨٢م .

* المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بالقاهرة - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م .

* المعجم المختص (بالمحدثين) - للإمام شمس الدين، محمد بن أحمد بن عثمان، الذهبي - تحقيق د. محمد الحبيب الهيلة -مكتبة الصديق للنشر والتوزيع - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م .

* معجم المطبوعات العربية والمعربة - جمعة ورتبه يوسف إليان سركيس - الناشر مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - بلاتاريخ .

* معجم مقاييس اللغة - لأبي الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا- تحقيق عبدالسلام هارون - دار الكتب العلمية - إيران - قم، بلاتاريخ .

* معجم المؤلفين - تأليف عمر رضا كحالة - الناشر مكتبة المثنى - بيروت - دار

إحياء التراث العربي - بيروت .

* مع الطب في القرآن الكريم - تأليف - د. عبدالحميد دياب، ود. أحمد قرقوز - مؤسسة علوم القرآن - دمشق - بيروت - الطبعة السادسة - ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

* المعلم بفوائد مسلم - للإمام أبي عبدالله، محمد بن علي بن عمر، المازري - تحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر- طبع دار الغرب الإسلامي - بيروت- الطبعة الثانية- ١٩٩٢م .

* المعونة في الجدل - للإمام أبي إسحاق الشيرازي - تحقيق وتقديم عبدالمجيد التركي - دار الغرب الإسلامي - الطبعة الأولى ١٤٠٨-١٩٨٨م .

* معيار العلم في فن المنطق - للإمام أبي حامد، محمد الغزالي - تحقيق محمد مصطفى أبوالعلا - مكتبة الجندي - مصر -١٣٩٢هـ-١٩٧٢م .

* معيد النعم ومبيد النقم - للإمام شيخ الإسلام، تاج الدين، عبدالوهاب السبكي - تحقيق محمد علي النجار - أبوزيد شلبي - محمد أبوالعيون - نشر مكتبة الخانجي- القاهرة - ومكتبة المثنى - بغداد - طبع بدار الكتاب العربي بمصر- الطبعة الأولى-١٣٦٧هـ-١٩٤٨م .

* المغني في أبواب التوحيد والعدل- للإمام القاضي، أبي الحسن، عبدالجبار بن أحمد، الهمذاني - تحقيق نخبة من العلماء - نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر - الدار المصرية للتأليف والترجمة- طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٨٥هـ-١٩٦٥م .

* المغني في الضعفاء - للحافظ، شمس الدين، محمد بن أحمد، الذهبي- تحقيق د. نور الدين عتر - دار المعارف - حلب .

* مغني اللبيب عن كتب الأعاريب - لجمال الدين، ابن هشام، الأنصاري - تحقيق د. مازن المبارك ، ومحمد علي حمدالله - دار نشر الكتب الإسلامية - باكستان-١٣٩٩هـ -١٩٧٩م .

* مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج - للشيخ محمد الشربيني

الخطيب- مطبعة مصطفى البابي الحلبي -١٣٧٧هـ-١٩٥٨م .

* المغول - تأليف الدكتور السيد الباز العريني - طباعة دار النهضة العربية - بيروت ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م .

* مغول إيران بين المسيحية والإسلام - تأليف د. مصطفى طه بدر - دار الفكر العربي - بلاتاريخ .

* المغول في التاريخ-تأليف د. فؤادعبدالمعطي الصياد - دارالنهضة العربية بيروت-١٩٨٠م .

* مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة -للإمام شمس الدين، أبي عبدالله، محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية - تصوير الكتب العلمية-بيروت .

* مفتاح السعادة ومصباح السيادة - لطاش كبري زاده - دار الكتب العلمية بيروت-١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

* مفرج الكروب في أخبار بني أيوب - تأليف جمال الدين، محمد بن سالم بن واصل- تحقيق وتعليق د. جمال الدين الشياك ، والدكتور حسنين محمد ربيع ، والدكتور سعيد عبدالفتاح عاشور - نشر المكتبة الفيصلية عن الطبعة المصرية .

* المفردات في غريب القرآن - للإمام أبي القاسم، الحسين بن محمد، الأصفهاني - تحقيق محمد سيد كيلاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر-١٣٨١هـ-١٩٦١م .

* مقاتل الطالبين - لأبي الفرج الإصفهاني - تحقيق السيد أحمد صقر - دار المعرفة - بيروت .

* المقاصد-لسعد الدين، مسعود بن عمر، التفتازاني ، بهامش شرح المقاصد= (انظر : شرح المقاصد) .

* مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - لأبي الحسن الأشعري- عنى بتصحيحه هلموت ريتر - نشر فرانز شتاينر - المانيا -١٤٠٠هـ،١٩٨٠م - الطبعة الثالثة.

* المقتضب -للإمام أبي العباس ، محمد بن يزيد المبرد - تحقيق محمد عبدالخالق عظيمة - نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، بوزارة الأوقاف بمصر - القاهرة١٣٩٩هـ .

* مقدمة ابن خلدون - للعلامة عبدالرحمن بن خلدون - دار الشعب - مصر - بلا تاريخ .

* المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد - للإمام برهان الدين ، إبراهيم بن محمد ، ابن مفلح - تحقيق د. عبدالرحمن بن سليمان العثيمين - مكتبة الرشد- الرياض - الطبعة الأولى -١٤١٠-١٩٩٠.

* المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى - لأبي حامد، محمد بن محمد، الغزالي- اعتنى به محمد مصطفى أبوالعلا - مكتبة الجندي - مصر .

* ملتقى الأبحر - للإمام العلامة إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي - تحقيق ودراسة الشيخ وهبي سليمان غاوجي الألباني - مؤسسة الرسالة - بيروت-الطبعة الأولى -١٤٠٩هـ-١٩٨٩م .

* الملل والنحل - للإمام محمد بن عبدالكريم الشهر ستاني - تحقيق محمد سيد كيلاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م .

* من أفلاطون إلى ابن سينا - تأليف جميل صليبا - دار الأندلس - الطبعة الرابعة - بلاتاريخ .

* مناهج الأدلة في عقائد الملة- لابن رشد الحفيد - تحقيق د. محمود قاسم - مطبعة مخيمر مصر - الطبعة الثانية .

* مناهج العقول في شرح منهاج الأصول - للإمام محمد بن الحسن البدخشي - مطبعة محمد علي صبيح - مصر .

* المنتظم في تاريخ الملوك والأمم - لأبي الفرج، عبدالرحمن بن الجوزي -دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد الدكن - الطبعة الأولى - ١٣٥٧هـ.

* منح الجليل شرح مختصر خليل - للشيخ محمد عليش - دار الفكر -

بيروت-١٤٠٤هـ-١٩٨٤م .

* المنخول من تعليقات الأصول-لحجة الإسلام، أبي حامد، محمد بن محمد الغزالي- تحقيق د. محمد حسن هيتو-دار الفكر-دمشق-الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

* المنصف - للإمام أبي الفتح ، عثمان بن جني - وهو شرح على كتاب التصريف للإمام أبي عثمان المازني - تحقيق لجنة من الأستاذين : إبراهيم مصطفى وعبدالله أمين - طبع ونشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة- الطبعة الأولى - ١٣٧٣هـ-١٩٥٤م .

* المنقذ من الضلال - لأبي حامد الغزالي - مع أبحاث في التصوف لعبد الحليم محمود - دار الكتب الحديثة - مصر .

* من كلام أبي زكريا، يحيى بن معين، في الرجال- تحقيق د. أحمد محمد نور سيف من منشورات مركز البحث العلمي، بجامعة أم القرى - طباعة دار المأمون للتراث- دمشق - الطبعة الأولى -١٤٠٠هـ .

* منهاج السنة النبوية - تأليف تقي الدين، ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام - تحقيق د. محمد رشاد سالم - نشر جامعة محمد بن سعود - الرياض - الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م .

* المنهاج في ترتيب الحجاج - للإمام أبي الوليد، سليمان بن خلف، الباجي - تحقيق عبد المجيد تركي - دار الغرب الإسلامي - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٨٧م .

* المنهاج في شعب الإيمان- للإمام أبي عبدالله، الحسين بن الحسن، الحليمي - تحقيق حلمي محمد فوده - دار الفكر -الطبعة الأولى- ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .

* المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد - للإمام، مجير الدين ، عبدالرحمن بن محمد ، العليمي - تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد- راجعه عادل انويهض -عالم الكتب بيروت -١٤٠٤هـ .

* منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة - عرض ونقد - تأليف د. أحمد بن

عبداللطيف بن عبدالله آل عبداللطيف - نشر مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية- الرياض - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٣م .

* المنهج الإيماني للدارسات الكونية في القرآن الكريم - تأليف د. عبدالعليم عبدالرحمن خضر - الدار السعودية للنشر - جدة - الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م .

* منهج المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام في الاستدلال على وجود الله تعالى - عرض ونقد - رسالة دكتوراه من قسم العقيدة، بجامعة أم القرى- إعداد الطالب يوسف محمد صالح الأحمد - إشراف الاستاذ الدكتور أحمد المهدي .

* موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان - للحافظ، نور الدين، علي بن أبي بكر، الهيثمي- تحقيق محمد عبدالرازق حمزة - المطبعة السلفية - مصر .

* المواقف في علم الكلام - لعضد الدين، عبدالرحمن الإيجي - عالم الكتب - بيروت- بلاتاريخ .

* مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح - لابن يعقوب المغربي = (انظر: شروح التلخيص) .

* المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وألقابهم وأنسابهم - للإمام ، أبي القاسم ، الحسن بن بشر الآمدي = (انظر: معجم الشعراء للمرزباني) .

* موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية - تأليف الدكتور أحمد شلبي - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الثانية عشر -١٩٨٧م .

* الموسوعة العربية الميسرة - بإشراف محمد شفيق غربال- تصوير دار إحياء التراث العربي- بيروت .

* موسوعة الفلسفة - تأليف د. عبدالرحمن بدوي - طبع المؤسسة العربية للدارسات والنشر - بيروت - الطبعة الأولى - سنة ١٩٨٤م .

* الموطأ - للإمام مالك بن أنس- تصحيح محمد فؤاد عبدالباقي - عيسى البابي الحلبي - القاهرة- ١٩٥١م .

* موقف البشر تحت سلطان القدر- للعلامة مصطفى صبري - دار الهجرة - بيروت- دمشق - بلاتاريخ .

* موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين - تأليف الإمام مصطفى صبري - دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٠١هـ-١٩٨١م .

* ميزان الاعتدال في نقد الرجال- لمحمد بن أحمد، شمس الدين، الذهبي- تحقيق محمد علي البجاوي - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت .

(ن)

* النبوات - تأليف تقي الدين، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام، ابن تيمية - دراسة وتحقيق : محمد عبدالرحمن عوض - الناشر دار الكتاب العربي - بيروت- الطبعة الثانية ١٤١١هـ- ١٩٩١م .

* النجاة - لأبي علي، الحسين بن سينا - مصطفى البابي الحلبي- مصر - الطبعة الثانية -١٣٥٧هـ-١٩٣٨م .

* النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة - لجمال الدين، يوسف بن تغري بردى - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة ١٣٨٣هـ-١٩٦٣م .

* النحو الوافي - تأليف الأستاذ عباس حسن - دار المعارف بمصر - الطبعة الخامسة.

* نخبة الدهر في عجائب البر والبحر - للشيخ محمد بن أبي طالب ، المعروف بشيخ الربوة طبع في بطرس بورغ -١٢٨١هـ-١٨٦٥- تصوير بيروت .

* نزهة النظر شرح نخبة الفكر - للإمام الحافظ، شهاب الدين، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - طباعة المكتبة العلمية - المدينة المنورة .

* نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان - للخطيب الجوهري، علي بن داود، الصيرفي - تحقيق د. حسن حبشي - مطبعة دار الكتب - مصر -١٩٧٠م .

* نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - تأليف د. علي سامي النشار- دار المعارف-مصر - الطبعة السابعة-١٩٧٧م .

* نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة - تأليف الشيخ محمد الطنطاوي - تعليق عبدالعظيم الشناوي، ومحمد عبدالرحمن الكردي - الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م - من غير ذكر الناشر .

* نظم العقيان في أعيان الأعيان- للحافظ جلال الدين السيوطي - تحرير د. فيليب حتى- تصوير المكتبة العلمية -بيروت .

* نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية- للعلامة عبدالرحيم بن علي ، الشهير بشيخ زاده - عنى بتصحيحه السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي - مطبعة التقدم الطبعة الثانية - القاهرة .

* نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب - للإمام أحمد بن محمد ، المقري ، التلمساني - تحقيق د. إحسان عباس - دار صادر - بيروت - ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م.

* النكت على كتاب ابن الصلاح - للإمام الحافظ ، شيخ الإسلام، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني - تحقيق ودراسة د. ربيع بن هادي - من منشورات المجلس العلمي لإحياء التراث الإسلامي، بالجامعة الإسلامية، بالمدينة المنورة - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م .

* نهاية الأقدام في علم الكلام - للإمام عبدالكريم الشهرستاني- حرره وصححه الفردجيوم - من غير ذكر المطبعة والتاريخ .

* نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم - للإمام الحافظ أبي الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير - تحقيق الشيخ محمد فهيم أبوعبيه - الناشر مكتبة النصر الحديثة - الرياض - الطبعة الأولى -١٩٦٨م .

* نهاية السول في شرح منهاج الأصول - لجمال الدين، عبدالرحيم بن الحسن ، الإسنوي - ومعه سلم الوصول لشرح نهاية السول - عنيت بنشره جمعية نشر الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٣٤٥هـ- المطبعة السلفية - تصوير عالم الكتب -

بيروت -١٩٨٢م .

* نهاية السول في شرح منهاج الأصول - تأليف جمال الدين، عبدالرحيم الاسنوي - مطبعة محمد علي صبيح - مصر .

* النهاية في غريب الحديث والأثر- لمجد الدين، المبارك بن محمد الجزري، المعروف بابن الأثير - تحقيق طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي - المكتبة الاسلامية - القاهرة.

* نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج- لشمس الدين، محمد بن أحمد، الرملي -الناشر المكتبة الإسلامية - المطبعة الميمنية - مصر -١٣٥٨هـ - ١٩٣٩م - تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت .

* النور السافر عن أخبار القرن العاشر - لمحيي الدين، عبدالقادر بن شيخ العيدروسي - دار الكتب العلمية - بيروت -١٤٠٥هـ-١٩٨٥م .

* نيل الابتهاج بتطريز الديباج- للعلامة أحمد بابا التنبكتي - إشراف وتقديم عبدالحميد عبدالله الهرامة - منشورات كلية الدعوة الإسلامية - ليبيا - طرابلس- الطبعة الأولى- ١٩٨٩م .

(هـ)

* هدية العارفين ، أسماء المؤلفين ، وآثار المصنفين - للشيخ إسماعيل باشا البغدادي- تصوير دار العلوم الحديثة - بيروت - عن طبعة استانبول .

(و)

* الوافي بالوفيات - لصلاح الدين، خليل بن أيبك الصفدي - باعتناء هلموت ريتر- دار النشر فرانز شتاينر - فيسبادن -١٤٠١هـ-١٩٨١م .

* الوحدانية - تأليف د. بركات عبدالفتاح دويدار -الناشر مكتبة النهضة المصرية- القاهرة بلاتاريخ .

* الوسيط في علوم مصطلح الحديث - تأليف الدكتور محمد بن محمد أبوشهبة - طبع ونشر عالم المعرفة - جدة - الطبعة الأولى- ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

* الوصول إلى الأصول - لشرف الإسلام، أحمد بن علي، البغدادي- تحقيق د. عبدالحميد علي أبوزنيد - مكتبة المعارف - الرياض - ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م .

* الوفيات - لأبي العباس، أحمد بن حسن، الشهير بابن قنفذ القسنطيني - تحقيق عادل نويهض - دار الآفاق الجديدة - بيروت - الطبعة الرابعة ١٤٠٣هـ .

* وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - لشمس الدين، أحمد بن محمد بن خلكان - تحقيق د. إحسان عباس - دار صادر - بيروت - بلاتاريخ .

(ي)

* اليهودية - تأليف الدكتور أحمد شلبي - مكتبة النهضة المصرية- القاهرة - الطبعة الخامسة -١٩٧٨م .

الدوريات

* مجلة الأزهر - القاهرة -عدد شهر محرم سنة ١٣٦٠هـ- مقال للدكتور محمد غلاب بعنوان «الكلام والمتكلمون» .

* مجلة الإسلام - القاهرة - عدد ٣٤ للسنة السابعة سنة ١٣٥٧هـ- شهر شعبان- مقال للشيخ إبراهيم الجبرتي عن المذهب الفقهي للسعد.

* مجلة الشريعة - إصدار كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض - العدد (١٥) السنة ١٤٠٤هـ .

*

فهرس الجزء الرابع

(ب)

فهرس الجزء الأول

فهرس الجزء الثاني

فهرس الجزء الثالث

فهرس الجزء الرابع

(ق)